بحوث في الملل و النحل

الحنابلة

الجزالثانی

جعفر السبحانی التبریزی


بسم الله الرحمن الرحیم

بحوث فى الملل و النحل

كاتب:

جعفر سبحانى

نشرت فى الطباعة:

موسسة النشر الاسلامى

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبیوتریة

الفهرس

بحوث فی الملل و النحل - الجزء الثانی (اسماعیلیة)

اشارة

سرشناسه : سبحانی تبریزی جعفر، - ۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور : بحوث فی الملل و النحل : دراسه موضوعیه مقارنه للمذاهب الاسلامیه تالیف جعفر السبحانی مشخصات نشر : قم اداره الحوزه العلمیه بقم الجماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم موسسه النشر الاسلامی ۱۴۱۴ق = - ۱۳۷۲.

فروست : (موسسه النشر الاسلامی جامعه المدرسین بقم ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۵: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم ۱، ۲۶)

شابک : بها:۳۴۰۰ریال ج ۱)بهای‌هرجلدمتفاوت ؛ بها:۳۴۰۰ریال ج ۱)بهای‌هرجلدمتفاوت ؛ بها:۳۴۰۰ریال ج ۱)بهای‌هرجلدمتفاوت ؛ بها:۳۴۰۰ریال ج ۱)بهای‌هرجلدمتفاوت وضعیت فهرست نویسی : فهرستنویسی قبلی یادداشت : ج ۱ (چاپ دوم ۱۳۷۱)؛ بها: ۱۸۰۰ ریال یادداشت : جلد اول و چاپ دوم ۱۴۱۵ق = ۱۳۷۳؛ بها: ۴۰۰۰ ریال‌جلد پنجم (چاپ دوم ۱۴۱۵ق = ۱۳۷۳)؛ بها: ۵۵۰۰ ریال (موسسه النشر الاسلامی جامعه مدرسین بقم)۷۲۴

یادداشت : جلد اول (چاپ چهارم ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۴؛ بها: ۶۵۰۰ ریال یادداشت : ج ۴(چاپ پنجم ۱۴۱۷ق = ۱۳۷۵)؛ ۷۶۰۰ ریال یادداشت : ج ۷(چاپ اول ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۴)؛ ۱۰۰۰۰ ریال یادداشت : ج ۸(چاپ اول موسسه الامام الصادق ۱۴۱۸ق = ۱۳۷۶)؛ ۱۰۰۰۰ ریال یادداشت : ج ۱۴۱۲ ق = ۲۵۰۰ :۱۳۷۱ ریال یادداشت : ج ۶ (چاپ چهارم ۱۴۲۴ق = ۱۳۸۲): ۳۴۰۰۰ ریال یادداشت : کتابنامه مندرجات : ج ۱. تاریخ عقائد اهل الحدیث و الحنابله و السلفیه .-- ج ۲. تاریخ الامام الاشعری و انصاره و عقائدهم .-- ج ۳. و یتناول تاریخ و عقائد الماتریدیه و المرجئه .-- ج ۴. حیاه ابن‌تیمیه و ابن‌عبدالوهاب و عقائدهما .-- ج ۶. تاریخ الشیعه نشاتهم عقائدهم و شخصیاتهم .-- ج ۷. یتناول شخصیه و حیاه الامام الثائر زیدبن علی و تاریخ الزیدیه و عقائدهه -- ج ۸. الاسماعیلیه و فرق الفطیحه ...--

موضوع : اسلام -- فرقه‌ها

شناسه افزوده : جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی شناسه افزوده : حوزه علمیه قم مرکز مدیریت رده بندی کنگره : BP۲۳۶/س۲ب۳ ۱۳۷۲

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۵

شماره کتابشناسی ملی : م۷۳-۲۱۵۵

التعارف و التآخی فی ظل البحث الموضوعی

التعارف و التآخی فی ظل البحث الموضوعی بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله ربّ العالمین، والصلاة والسّلام علی نبیّه، والخیرة من أهل بیته، وصحبه الطیّبین. أمّا بعد، فهذا هو الجزء الثانی من کتابنا«بحوث فی الملل والنحل» نقدّمه إلی القرّاء الکرام، راجین منهم غض الطرف عمّا فیه من خلل أو زلل، وإیقاف المؤلّف علی ملاحظاتهم القیّمة. ویختص هذا الجزء ببیان حیاة الإمام الأشعری، وحیاة أنصار مذهبه، واستعراض الأُصول المهمة فی منهجه، وقد اعتمدنا فی بیانها علی المصادر المعتبرة الموثوق بها عند الأشاعرة. وطبیعة البحث کانت تقتضی تقدیم التحقیق عن المعتزلة، وتبیین أُصولها، وترجمة شخصیاتها اللامعة، علی الأشاعرة ;ذلک أنّ منهج الاعتزال أقدم منهج فکری ظهر علی الصعید الإسلامی حین لم یکن عن الإمام الأشعری ومنهجه وأنصاره أثر ولا خبر. ولکن لمّا کان مذهب الأشعری مشتقاً من مذهب أهل الحدیث وفرعاً منه، وقد خصصنا الجزء الأوّل لبیان عقائد أهل الحدیث والسلفیّین، صار ذلک سبباً لتقدیم ما حقّه التأخیر، وسنقوم ببیان أُصول المعتزلة

وترجمة رجالها البارزين بعد تبيين عقائد «الماتريدية»(التى هى والمذهب الأشعرى صنوان (۶) نابتان من أصل واحد). فى الجزء الثالث ;كلّ ذلك بفضله وكرمه. وأمّا المناهج الرجعية التى نبتت فى العصور الأُولى، كالجهمية والكرامية والظاهرية، والتى أكل عليها الدهر وشرب،وذهبت أدراج الرياح، فترى الإيعاز إليها فى ذاك الجزء أيضاً بإذنه سبحانه. إنّ البحث عن الملل والنحل ـ إذا كان قائماً على أساس علمى رصين ـ يكون وسيلة للتآخى والتآلف، فإنّ الباحث يقف على أنّ كثيراًمن الأُصول فى المذاهب مشتركة وموحدة، وإنّما فرّقت بينها عوامل أُخرى لا تمتّ إلى المذهب بصلة، وبذلك يصبح البحث عن «الملل والنحل» وسيلة للتآخى والتآلف. نعم لو اعتمد الباحث على مالا يصحّ الاعتمادعليه فربما شوّه سمعة المذهب، وصوّره على غير ما هو عليه، فيكون أداة للتباغض والتنافر. ونحن نرجو أن يوفقنا الله سبحانه لدراسة المذاهب، كلّ على ما هو عليه من دون بخس لحق، كما نرجو أن يوفقنا فى سعينا لإصابة الحقيقة، وبيان الواقع، إنّه قريب مجيب الدعاء. جعفر السبحانى قم المشرّفة ـ الحوزة العلمية ۲۰جمادى الآخرة، ۱۴۰۸هـ (۷)

حياة الإمام الأشعرى

حياة الإمام الأشعرى ومنهجه فى العقائد

افترق المسلمون(أهل البحث والجدل منهم) فى النصف الأوّل من القرن الثانى إلى فرقتين: فرقة أهل الحديث: وهم الذين تعبّدوا بظواهر الآيات والروايات من دون غور فى مفاهيمها، أو دقة فى أسنادها، وكانوا يشكّلون الأكثرية الساحقة بين المسلمين، وكثرت فيهم المشبّهة والمجسّمة، والمثبتون لله سبحانه علوّاً وتنقّلاً وحركة وأعضاءً، كاليد والرجل والوجه، إلى غير ذلك من البدع التى ظهرت بين المسلمين عن طريق الأحبار والرهبان المتسترين بالإسلام. وفرقة الاعتزال: وهم الذين كانوا يتمسكون بالعقل أكثر من النقل،ويؤوّلون النقل إذا وجدوه مخالفاً لفكرتهم وعقليتهم، وبقى التشاجر قائماً على قدم وساق بين الفرقتين طوال قرون. فتارة يتغلّب أهل الحديث على أهل الاعتزال ويزوونهم، وأُخرى ينغلّب جناح التفكر والاعتزال على أهل الظواهر والحديث، وكانت غلبة كلّ فرقة على الأُخرى فى كثير من الأحيان تنشأ من ميول الحكومات آنذاك لأحد الجناحين المتصارعين، فنرى عصر الأمويين وأوائل عصر العباسيين، عصر ازدهار منهج أهل الحديث والمتمسكين بظواهر النصوص ;كما نرى الأمر على العكس فى زمن المأمون وأخيه المعتصم والواثق بالله إلى عصر المتوكل، فكان الازدهار لمنهج الاعتزال حتى صار مذهباً رسمياً للحكومات السائدة، واعتقل بعض (۸)

مشايخ أهل الحديث مثل أحمد بن حنبل، حتّى جُلِدَ ثلاثين سوطاً لأجل اعتقاده بقدم القرآن الذى يُعدّ من مبادئ أهل الحديث. وكان الأمر على هذا المنوال إلى أن تسلّم المتوكل مقاليد الحكم ;فأمر بنشر منهج أهل الحديث بقوة وحماس، وتبعه غيره من العباسيين فى دعم مقالتهم، وتضييق الأمر على أهل الاعتزال، وقد كان الأمر على هذا المنوال إلى عصر أبى الحسن الأشعرى (۲۶۰ـ۳۲۴هـ) الذى كان معتزلياً ثمّ صار ـ بحسب الظاهر ـ من زمرة أهل الحديث، فكانت السلطة تسايرهم وتوافقهم. وسيوافيك القول فى علل رجوعه عن مذهب الاعتزال إلى تيار أهل الحديث وفى مقدمتهم مذهب إمام الحنابلة أحمد بن حنبل. وقد كوّن الأشعرى برجوعه عن الاعتزال إلى مذهب أهل الحديث منهجاً كلامياً، له أثره الخاص إلى يومنا هذا بين أهل السنّة، فمذهبه الكلامى هو المذهب السائد بينهم فى أكثر الأقطار. ولأجل ذلك يجب علينا أن نتعرّف عليه وعلى آرائه، فنقول: نسب الإمام الأشعرى هو أبو الحسن على بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن أبى موسى الأشعرى. يقول ابن عساكر فى ترجمته: إنّ أباه إسماعيل بن إسحاق كان سنّياً جماعياً حديثياً، أوصى عند وفاته إلى زكريا بن يحيى الساجى، وهو إمام فى الفقه والحديث،وقد روى عنه الشيخ أبو الحسن الأشعرى فى كتاب التفسير أحاديث كثيرة، وقد يكنّى أبوه بـ«أبى بشر» و ربما يقال إنّها كنية جدّه.(۱) وهذا يعرب عن أنّ البيت الذى تربّى فيه أبو الحسن كان بيت الحديث والرواية، مقابلاً للمنهج العقلى الرائج

بين المعتزلة، ومن شأن الأبناء أن يرثوا ______________ ۱ . «تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى» تأليف ابن عساكر الدمشقى (المتوفّى عام ۵۷۱هـ) وهو كتاب أفرد للبحث فى حياته وسائر ما يتعلّق به، ونعبر عنه بالتبيين اختصاراً.

(۹)

ما للآباء من الأفكار ;وعلى ذلك فعود الشيخ إلى منهج أهل الحديث، والإبانة عن الاعتزال كان رجوعاً موافقاً للأصل لا مخالفاً له; فهو رجع إلى الفكرة التى ورثها فى خزانة ذهنه من بيته. جدّه الأعلى: أبو موسى الأشعرى اشتهر أبو الحسن بالأشعرى، نسبة إلى جدّه الأعلى المشتهر بهذا العنوان أيضاً، وقد ورث جدّه أيضاً هذا اللقب عن أجداده الأعلين، وترجم فى كتب الرجال. قال ابن سعد فى طبقاته: قد أسلم بمكة قديماً ثمّ رجع إلى بلاد قومه، فلم يزل بها حتى قدم هو وناس من الأشعريين على رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ فوافق قدومهم قدوم أهل السفينتين:جعفر أصحابه من أرض الحبشة، فوافوا رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ بخيبر، فقالوا: قدم أبو موسى مع أهل السفينتين ;وكان الأمر على ما ذكرنا أنّه وافق قدومه قدومهم.(۱) وقال ابن الأثير: كان عامل رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ على زبيد و عدن،واستعمله عمر على البصرة، وشهد وفاة أبى عبيدة الجراح بالشام، وكان أبو موسى على البصرة لمّا قتل عمر، فأقرّه عثمان عليها ثمّ عزله، واستعمل بعده ابن عامر، فسار من البصرة إلى الكوفة، فلم يزل بها حتى أخرج أهل الكوفة سعيد بن العاص، وطلبوا من عثمان، أن يستعمله عليهم، فلم يزل على الكوفة حتى قتل عثمان، فعزله علىّ ـ عليه السَّلام ـ عنها.(۲) لم يكن عزل علىّ إيّاه عنها اعتباطاً، بل لأجل أنّه كان يخذّل الناس عن الإمام عند اشتباكه ـ عليه السَّلام ـ مع الناكثين فى أطراف البصرة، فقد ذكر ______________ ۱ . طبقات ابن سعد:۴/۱۰۵. ۲ . أُسد الغابة:۳/۲۴۶.

(۱۰)

الطبرى أنّ الإمام علياً كتب إلى أبى موسى: «إنّى وجّهت هاشم بن عتبة لينهض من قبلك من المسلمين إلى، فأشخص الناس، فإنّى لم أولّك الذى أنت به إلاّ لتكون من أعوانى على الحقّ». فدعا أبو موسى، السائب بن مالك الأشعرى، فقال له: ما ترى؟ قال: أرى أن تتبع ما كتب به إليك، قال: لكنّى لا أرى ذلك، فكتب هاشم إلى علىّ ـ عليه السَّلام ـ أنّه قد قدمت على رجل غال مشاق ظاهر الغل والشن آن. وبعث بالكتاب مع المحل بن خليفة الطائى، وعند ذاك بعث علىّ ـ عليه السَّلام ـ الحسن بن علىّوعمار بن ياسر وهما يستنفران له الناس، وبعث قرظة بن كعب الأنصارى أميراً على الكوفة، وكتب معه إلى أبى موسى: «أمّا بعد: فقد كنت أرى أن تعزب عن هذا الأمر الذى لم يجعل الله عزّوجلّ لك منه نصيباً، سيمنعك من ردّ أمرى ;وقد بعثت الحسن بن علىّوعمار بن ياسر يستنفران الناس، وبعثت قرظة بن كعب والياً على المصر، فاعتزل عملنا مذموماً مدحوراً».(۱) هذا هو حال الجد الأعلى فى أوائل خلافة الإمام علىّ ـ عليه السَّلام ـ ، حيث خذّل الناس عن نصرة على ـ عليه السَّلام ـ عندما قرب الاشتباك بينه و بين الناكثين، وأمّا أمره فى أواسط خلافته فحدّث عنه ولا حرج. فقد عُيّن من جانب على ـ عليه السَّلام ـ وشيعته بالعراق ممثلاً قاضياً وحاكماً، كما عيّن عمرو بن العاص من جانب معاوية حاكماً، ليقضيا فى أمر الفرقتين بما وجدا فى كتاب الله، وإن لم يجدا فى كتاب الله فليرجعا إلى السنّة.(۲) فكانت نتيجة ذلك ـ و يا للأسف ـ أنّه خلع علياً عن الخلافة، وأثبت عمرو بن العاص معاوية فى الخلافة، وكأنّه وجد دليلاً فى الكتاب والسنّة على عدم صلاحية الإمام للخلافة، وذاك وجد دليلاً حاسماً على صلاحية معاوية ______________ ۱ . تاريخ الطبرى:۳/۵۱۲. ۲ . وقعة صفين:۵۰۵.

(۱۱)

لها!!. وماعشت أراك الدهر عجباً!!. فقد عزل الإمام الذى اتّفق المهاجرون والأنصار على إمامته اتفاقاً لم يُرَ مثله لا قبله ولا بعده. ونصب الآخر معاوية ابن آكلة الأكباد إماماً للناس وحافظاً لدينهم ودنياهم، وماأحسن قول شاعر المعرة: فيا موت زر، إنّ الحياة ذميمة و يا نفس جودى إنّ دهرك هازل هذه سيرة الرجل على وجه الإجمال، ولم ير بعد مسألة التحكيم للرجل نشاط،وقد مات بمكة عام ۴۲هـ و قيل ۴۴ هـ وهو ابن ثلاث وستين سنة، وقيل غير ذلك.(۱) أبو موسى ونزول الآية فى قومه إنّ أصحاب الحديث

رووا عن رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ فى تفسير قوله سبحانه: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوفَ يَأْتِى اللّهُ بِقَوْم يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّة عَلى المُؤْمِنينَ أَعِزَّة عَلى الكافِرينَ يُجاهِدُونَ فى سَبيلِ اللّهِ وَلا يَخافُونَ لَوْمَةَ لائِم ذلِكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتيهِ مَنْ يَشاءُ وَاللّهُ واسِعٌ عَليمٌ) (۲) رووا نزولها فى حقّ أبى موسى و قومه.

روى السيوطى عن ابن جرير الطبرى فى الدر المنثور: لما أنزل الله (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوفَ يَأْتِى اللّهُ بِقَوم يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَه) قال عمر: أنا وقومى هم يا رسول الله؟ قال: بل هذا وقومه، يعنى أبا موسى الأشعرى.(۳) ولكن حياة الرجل، وخصوصاً ما ارتكبه فى أُخريات عمره بعزل الإمام الطاهر ـ الذى بايع له المهاجرون والأنصار ـ عن الخلافة، لا ينطبق مع متن الرواية، أعنى قوله: «هذا وقومه» ، و لذلك نرى أنّ السيوطى ينقل الحديث ـــــــــــــــــ ۱ . أُسد الغابة:۳/۲۴۶. ۲ . المائدة:۵۴. ۳ . الدر المنثور:۲/۲۹۲;وطبقات ابن سعد:۴/۱۰۷.

(۱۲)

بصورة ثانية ويقول: قوم هذا(۱) من دون أن يعد أبا موسى من تلك الزمرة ، و مع ذلك فتصديق نزولها حتى فى قوم«أبى موسى» لا يخلو من غموض. أمّا أوّلاً: فلأنّ الروايات تضافرت على نزولها فى حقّ علىّ ـ عليه السَّلام ـ وأصحابه، حيث حاربوا الناكثين والقاسطين والمارقين. ورواه من أعلام السنّة: الثعلبى فى تفسيره، ونقلهاعنه ابن بطريق فى عمدته(۲)، و الإمام الرازى فى مفاتيح الغيب(۳)، والعلاّمة النيسابورى فى تفسيره(۴)، وأبوحيان الأندلسى فى البحر المحيط.(۵) وأمّا ثانيا: فلأنّ النقل تضافر أيضاً على أنّ المراد هم الفرس، لأنّ النبىّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ لما سئل عن هذه الآية، فضرب بيده على عاتق سلمان وقال:« هذا وذووه»، ثمّ قال: «لو كان الدين معلّقاً بالثريا لناله رجال من أبناء فارس».(۶) وأمّا ثالثاً: فلأنّه روى فى نزول الآية وجه آخر، وهو الجهاد مع أهل الردّة، بعد موت النبى ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ (۷)، ولم يكن الجهاد معهم مختصاً بقوم أبى موسى، بل اشترك اليمنيون وغيرهم من أصحاب الرسول ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ فى ذلك أيضاً. كلّ ذلك يعطى أنّ الآية تحمل مفهوماً كلياً ينطبق على الشخصيات البارزة فى العصور المختلفة، الذين بذلوا أنفسهم ونفيسهم فى سبيل الله. فعلى أمير المؤمنين ـ بمواقفه الحاسمة ـ من أوضح مصاديق الآية، خصوصاً إذا لاحظنا الصفة المذكورة فى الآية، فإنّها تنطبق على على ـــــــــــــــــ ۱ . المصدر نفسه. ۲ . العمدة:۲۸۸، الطبعة الحديثة. ۳ . مفاتيح الغيب:۳/۴۲۷،ط مصر ـ ۱۳۰۸هـ. ۴ . تفسير النيسابورى بهامش الطبرى:۶/۱۶۵. ۵ . البحر المحيط:۳/۵۱۱. ۶ . تفسير الرازى:۳/۴۲۷، و تفسير النيسابورى بهامش الطبرى:۶/۱۶۵. ۷ . المصدر نفسه.

(۱۳) ـ عليه السَّلام ـ حيث قال النبى ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ فى حقّه يوم خيبر عندما دفع الراية إليه: «لأدفعنّ الراية غداً إلى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله» وقد جاء فى الآية قوله سبحانه: (يحبّهم ويحبّونه) .

نعم، الظاهر من الجهاد فى الآية هو الجهاد بالنفس والنفيس، وبالسيف والسنان، ومن العجيب أنّ ابن عساكر يريد تطبيق الآية على نفس أبى الحسن الأشعرى حفيد أبى موسى ويقول: إنّ الله عزّوجلّ أخرج من نسل أبى موسى إماماً قام بنصرة دين الله، و جاهد بلسانه وبيانه من صد عن سبيل الله. الخ.(۱) هذا كلّه حول حياة الجد، وإليك الكلام عن حياة الحفيد. ـــــــــــــــــ ۱ . التبيين:۱۰۴.

(۱۴) (۱۵)

حياة الإمام أبى الحسن الأشعرى

حياة الإمام أبى الحسن الأشعرى ميلاده ووفاته

اختلف المترجمون له فى عام ميلاده ووفاته، فقيل: وُلِد سنة سبعين ومائتين، وقيل: ستين ومائتين بالبصرة ;وتوفّى سنة أربع وعشرين وثلاثمائة،وقيل: سنة ثلاثين(۱)، والظاهر من ابن عساكر فى تبيينه عدم الخلاف فى مولده، وأنّ مولده هو عام ستين بعد المائتين قال: ولد ابن أبى بشر سنة ستين ومائتين، ومات سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة، لا أعلم لقائل هذا القول فى تاريخ مولده مخالفاً، ولكن أراه

فى تاريخ وفاته ـ رحمه الله ـ مجازفاً، ولعلّه أراد سنة نيف وعشرين، فإنّ ذلك فى وفاته على قول الأكثرين.(۲) ولكن اتّفقت كلمتهم على أنّه تخرج فى كلام المعتزلة على أبى على الجبائى، وهو محمد بن عبد الوهاب بن سلام من معتزلة البصرة، ويعرف بأنّه الذى ذلل الكلام وسهله، ويسر ما صعب منه، وإليه انتهت رئاسة البصريين فى زمانه لا يدافع فى ذلك، وقد ولد عام ۲۳۵، وتوفى سنة ۳۰۳(۳) وقام مقامه ابنه أبو هاشم فى التدريس والتقرير. ـــــــــــــــــــ ۱ . وفيات الأعيان:۳/۲۸۴ نقلاً عن ابن الهمدانى فى ذيل تاريخ الطبرى. ۲ . التبيين: ۱۴۶. ۳ . فهرست ابن النديم: ۲۵۶.

(۱۶)

مناظرات الأشعرى مع الجبّائى قبل رجوعه عنه إنّ الأشعرى هو خريج منهج المعتزلة وتلميذ شيخها أبى على الجبّائى، ومع ذلك ينقل ابن عساكر عن أحمد بن الحسين المتكلم أنّه قال: سمعت بعض أصحابنا يقول: إنّ الشيخ أبا لحسن ـ رحمه الله ـ لما تبحّر فى كلام الاعتزال وبلغ غايته، كان يورد الأسئلة على أُستاذه فى الدرس ولا يجد جواباً شافياً، فيتحيّر فى ذلك(۱)، وقد حفظ التاريخ بعض مناظراته مع أُستاذه أبى على الجبائى، فنكتفى ببعضها: المناظرة الأُولى ـ الأشعرى : أتوجب على الله رعاية الصلاح أو الأصلح فى عباده؟ ـ أبو على : نعم. ـ الأشعرى: ماتقول فى ثلاثة إخوة: أحدهم كان مؤمناً برّاً تقياً، والثانى كان كافراً فاسقاً، والثالث كان صغيراً فماتوا ؛كيف حالهم؟ ـ الجبائى: أمّا الزاهد ففى الدرجات، وأمّا الكافر ففى الدركات، وأمّا الصغير ففى أهل السلامة. ـ الأشعرى: إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له؟ ـ الجبائى:لا، لأنّه يقال له: إنّ أخاك إنّما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة، وليس لك تلك الطاعات. ـ الأشعرى: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس منّى، فإنّك ما أبقيتنى ولا أقدرتنى على الطاعة. ـ الجبائى: يقول البارى جلّوعلاـ كنت أعلم أنّك لو بقيت لعصيت،وصرت مستحقاً للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك. ـــــــــــــــــــ ۱ . التبيين: ۳۸.

(۱۷)

ـ الأشعرى: لو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين، كما علمت حاله فقد علمت حالى، فلم راعيت مصلحته دونى؟ ـ الجبائى: إنّك مجنون. ـ الأشعرى: لا بل وقف حمار الشيخ فى العقبة!! ثمّ إنّ ابن خلّكان لمّا كان أشعرياً فى الكلام، استغل هذه المناظرة لمذهبه وقال: هذه المناظرة دالة على أنّ الله تعالى خصّ من شاء برحمته، وخصّ آخر بعذابه، وأنّ أفعاله غير معللة بشىء من الأغراض.(۱) أقول: إنّ تنزيه أفعاله سبحانه عن اللغو والعبث ممّا دلّ عليه العقل والنقل. ولو اعتزل الأشعرى عن إدراك ما يحكم به العقل السليم فليس له مناص عن سماع كلام ربّ العزّة، قال سبحانه:(الّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَىء خَلَقَهُ وَبَدَأ خَلْقَالإِنْسانِ مِنْ طين) (۲). وقال عزّ من قائل:(أَفَحَسِبْتُمْ أَنّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ)(۳)، إلى غير ذلك من الآيات النافية للعبث واللغو عن ساحته. ومعنى القاعدة: أنّ أفعاله ـ على الإطلاق ـ غير منفكة عن الأغراض والمصالح التى ترجع إلى نفس العباد دون خالقهم. ثمّ إنّ قسماً كبيراً من الحكم والمصالح المرعيّة ظاهر غير خفى، يقف عليه الإنسان بالتأمّل والتروّى، وقسماً منها خفىّ غير بارز لا يكاد يقف عليه الإنسان لقلة علمه وضالّة دركه، قال سبحانه: (وَما أُوتيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إلا قَليلًا)(۴)، وقال عزّ من ـــــــــــــــــــ ۱ . وفيات الأعيان:۴/۲۶۷ـ ۲۶۸رقم الترجمة ۶۰۷، ونقله السبكى فى طبقات الشافعية:۲/۲۵۰ـ ۲۵۱ مع اختلاف يسير، كما نقله فى الروضات:۵/۲۰۹ عن صلاح الدين الصفدى فى كتابه: الوافى بالوفيات. ۲ . السجدة:۷. ۳ . المؤمنون:۱۱۵. ۴ . الإسراء:۸۵.

(۱۸)

قائل:(يَعْلَمُونَ ظاهِراً مِنَ الحَياةِ الدُّنيا وَهُمْ عَنِ الآخِرَة هُمْ غافِلُونَ) (۱)، ومع ذلك نعلم أنّه تعالى لا ـ يفعل إلاّ ـ الخير، ولا يعجز عن الإيجاد على الوجه الأصلح، ومن الخطأ أن يطلب الإنسان تحليل ما فى الكون من دقائق الأُمور وجلائلها، بعقله الصغير ودركه البسيط، ويحكم بأنّه كانت المصلحة فى إبقاء هذا وإفناء ذاك، وكأنّ هذا هو المزلقة الكبرى للمعتزلة، حيث أرادوا إخضاع كلّ ما فى الكون من الحوادث والأفعال لعقولهم. المناظرة الثانية دخل رجل على الجبائى فقال: هل تجوز تسمية الله عاقلاً؟ فقال الجبائى: لا، لأنّ العقل

مشتق من العقال، وهو المانع، والمنع فی حقّه سبحانه محال، فامتنع الإطلاق. فقال له الشیخ أبو الحسن: علی قیاسک لا تجوز تسمیته حکیماً، لأنّ هذاالاسم مشتق من «حکمة اللجام» وهی الحدیدة المانعة للدابة عن الخروج، ویشهد لذلک قول حسان بن ثابت: فنحکم بالقوافی من هجانا ونضرب حین تختلط الدماء وقول الآخر: أبَنی حنیفة حکِّموا سفهاءکم إنّی أخاف علیکم أن أغضبا أی نمنع بالقوافی من هجانا، وامنعوا سفهاءکم ;فإذا کان اللفظ مشتقاًمن المنع ، والمنع علی الله محال، لزمک أن تمنع إطلاق «حکیم» علیه سبحانه. فقال الجبائی: فلم منعت هذاوأجزت ذاک؟ فقال الأشعری: إنّ طریقی فی مأخذ أسماء الله، الإذن الشرعی دون القیاس اللغوی، فأطلقت «حکیماً» لأنّ الشرع أطلقه ومنعت «عاقلاً» لأنّ الشرع منعه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته.(۲) ویلاحظ علی هذه الروایة: ـــــــــــــــ ۱ . الروم:۷. ۲ . طبقات الشافعیة:۲/۲۵۱ـ ۲۵۲ بتلخیص منّا.

(۱۹)

أوّلاً: أنّ الروایات السابقة دلت علی أنّ صلة الأشعری بالجبائی قد انقطعت بعد انسلاکه فی مسلک المحدّثین، والظاهر من هذه الروایة خلافها،وأنّ الأشعری کان یناظر أُستاذه حتی بعد الإنابة عن الاعتزال، بشهادة قول الأُستاذ: فلم منعت هذا وأجزت ذاک.... وثانیاً: أنّه من البعید أن لا یقف الجبائی علی عقیدة أهل الحدیث، بل عقیدة المسلمین جمیعاً فی أسمائه سبحانه، وأنّها توقیفیة، وأنّه لا تصح تسمیته إلاّبما سمّی به سبحانه نفسه. وذلک لصیانة ساحة الرب عمّا لا یلیق بها، إذ لو لم تکن التسمیة توقیفیة، ربما یعرف سبحانه بأسماء وصفات غیر لائقة بساحته، فإنّ السواد الأعظم من الناس غیر واقفین علی الحد الذی یجب تنزیهه سبحانه عنه. وثالثاً: لقائل أن ینصر الأُستاذ (الجبائی) ویقول: إنّ «الحکم»مشترک بین معنیین، أحدهما المنع،والآخر معنی یلازم العلم والفقه والقضاء والإتقان ;قال سبحانه: (وَآتَیْناهُ الحُکْمَ صَبیاً)(۱) وإرجاع المعنی الثانی إلی الأول تکلّف. وإطلاق الحکیم علی الله بالملاک الثانی دون الأوّل.(۲) المغالاة فی الفضائل الغلو هو: تجاوز الحدّ والخروج عن الوسط، مائلاً إلی جانب الإفراط، قال سبحانه:(یا أَهْلَ الکِتاب لا تغلو فی دینِکُم) (۳) کما أنّ البخس بالحقوق وإنکار الفضائل الثابتة بالدلائل الصحیحة، تفریط وتقصیر ;فکلا العملین مذمومان، ودین الله کما قال الإمام أمیر المؤمنین ـ علیه السَّلام ـ هو ما بین المقصر والغالی:«فعلیکم بالنمرقة فیها یلحق المقصر ویرجع إلیها الغالی».(۴) ـــــــــــــــ ۱ . مریم:۱۲. ۲ . لسان العرب:۱۲/۱۴۰،ط بیروت، مادة حکم. ۳ . النساء:۱۷۱. ۴ . ربیع الأبرار للزمخشری ;وفی نهج البلاغة قسم الحکم،الرقم ۱۰۹، ما یماثله:«نحن النمرقة الوسطی(بضم النون وسکون المیم وضم الراء) بها یلحق التالی وإلیها یرجع الغالی».

(۲۰)

علیک بأوساط الأُمور فإنّها نجاة ولاـ ترکب ذلولاًـ ولاـ صعباً وقد نقل المترجمون فی حقّ الأشعری أُموراً تعد من المغالاة فی الفضائل واتّخذوها تاریخاً صحیحاً من دون أی غمز وإنکار فی السند، ونأتی بنموذجین من ذلک: ۱. روی ابن عساکر عن أبی الحسین السروی، الفاضل فی الکلام یقول: کان الشیخ أبو الحسن، یعنی الأشعری، قریباً من عشرین سنة یصلی صلاة الصبح بوضوء العتمة، وکان لا یحکی عن اجتهاده شیئاً إلی أحد!!(۱) ونحن لاـ نعلّق علی هذا الفضیلة المزعومة بشیء غیر أنّها تعد من خوارق العادات، إذ قلّما یتفق لإنسان أن لا یکون مریضاً ولا مسافراً ولا معذوراً طیلة عشرین سنة، حتی یصلی فیها صلاة الصبح بوضوء العتمة، أضف إلی ذلک أن سهر اللیالی فی هذه المدة الطویلة لا یوافق علیه العقل،ولا یندب إلیه الشرع، وما کان النبی ولا الخلفاء علی هذا السلوک، وقد قال سبحانه: (هُوَ الَّذِی جَعَلَ لَکُمُ اللَّیْلَ لِتَسْکُنُوا فیهِ وَالنَّهار مُبْصِراً) (۲) ولازم القیام فی اللیل علی النحو الذی جاء فی تلک الروایة، هو کون النهار سکناً واللیل مبصراً. ولأجل عدم انطباق ظاهر الروایة علی مقتضی العرف والشرع، عمد بعض المترجمین إلی تحریف الروایة وقال: ویحکی أبو الحسین السروی(۳) عن عبادته فی اللیل واشتغاله ما یدل علی حرصه وقوته فی العبادة.(۴) ۲. روی ابن عساکر عن أبی عبد الله بن دانیال یقول: سمعت بندار بن الحسین، وکان خادم أبی الحسن علی بن إسماعیل بالبصرة، قال: کان أبو الحسن یأکل من غلة ضیعة، وقفها جده بلال بن أبی بردة بن موسی الأشعری ـــــــــــــــ ۱ . التبیین:۱۴۱ ;تاریخ

بغداد:۱۱/۳۴۷. ۲ . یونس:۶۷. ۳ . فی المصدر: «الشروی» وهو لحن. ۴ . مقدمة الإبانة: ۱۶، بقلم أبی الحسن الندوی.

(۲۱)

علی عقبه، قال: وکانت نفقته فی کلّ سنة سبعة عشر درهماً.(۱) وهذا من غرائب الأُمور، إذ مع أنّه لا یکفی لنفقة إنسان طول السنة مهما بلغت قیمة العملة الفضیة، کما هو معلوم لمن تتبع قیمة الدرهم والدینار فی العصور الإسلامیة، إنّ الشیخ قام بتألیف کتب یناهز عددها المائة، وبعضها یقع فی مجلدات ضخمة، وقد ذکر المقریزی أنّ تفسیره یقع فی سبعین مجلداً.(۲) وهذا المبلغ لا یفی بقرطاس کتبه وحبرها ویراعها، والعجب أنّ الکاتب المعاصر عبد الرحمن بدوی حسب الروایة حقیقة راهنة، وأخذ بالمحاسبة الدقیقة، وخرج بهذه النتیجة: أنّ الأشعری کان ینفق فی السنة ۱۷ درهماً، والدرهم (۹۵/۲) غراماً من الفضة فکان مقدار ما ینفقه فی العام هو ما یساوی (۱۵/۵۰) غراماً من الفضة، ثمّ قال: فما کان أرخص الحیاة فی تلک الأیام.(۳) ولأجل ما فی هذا النقل من الغرابة، نقله ابن خلّکان بصورة أُخری، وهی أنّ نفقته کلّ یوم کانت (۱۷) درهماً.(۴) ولکن الحقّ ما ذکره ابن کثیر فی البدایة والنهایة، من أن مُغَلّه کان فی کلّ سنة (۱۷) ألف درهم(۵). فسقط الألف من نسخ القوم، وبذلک تجلّی الأشعری بصورة أنّه کان زاهداً متجافیاً عن الدنیا. رجوعه عن الاعتزال

اتّفق المترجمون له علی أنّه أعلن البراءة من الاعتزال فی جامع البصرة، ــــــــــــــــــ ۱ . التبیین: ۱۴۲ . ۲ . الخطط المقریزیة:۲/۳۵۹. ۳ . مذاهب الإسلامیین:۵۰۳ـ ۵۰۴. ۴ . وفیات الأعیان:۳/۳۸۲. ۵ . البدایة والنهایة:۱۱/۱۸۷حوادث عام ۳۲۴هـ

(۲۲)

وأقدم مصدر یذکر ذلک هو ابن الندیم فی (فهرسته) حیث یقول: أبو الحسن الأشعری من أهل البصرة، کان معتزلیاً ثمّ تاب من القول بالعدل وخلق القرآن، فی المسجد الجامع بالبصرة، فی یوم الجمعة رقی کرسیاً، ونادی بأعلی صوته: من عرفنی فقد عرفنی، ومن لم یعرفنی فأنا أعرّفه نفسی، أنا فلان بن فلان، کنت قلت بخلق القرآن، وإنّ الله لا یری بالأبصار، وإنّ أفعال الشر أنا أفعلها. وأنا تائب مقلع معتقد للرد علی المعتزلة، وخرج بفضائحهم ومعایبهم. وکان فیه دعابة ومزح کبیر .(۱) وقد أوعز إلی إنابة الأشعری عن منهج الاعتزال کثیرمن علماء التراجم، غیر أنّهم لم یشیروا إلی الحوافز التی دعت الشیخ إلی هذا الانسلاخ، ولم یخطر ببالهم سبب له سوی انکشاف الخلاف علیه فی المذهب الذی کان یتمذهب به من شبابه إلی أوائل کهولته، ولأجل ذلک یجب التوقف هنا إجمالاً، حتی نقف علی بعض الحوافز الداعیة له إلی الإنابة عن الاعتزال. سبب رجوعه عن الاعتزال

إنّ رجوع الأشعری عن منهج الاعتزال کان ظاهرة روحیة تطلب لنفسها علة وسبباً، ولا یقف علیها مؤرخ العقائد إلاّ بالغور فی حیاته، وما کان یحیط به من عوامل اجتماعیة أو سیاسیة أو خلقیة. إلاّ أنّ قلم الخیال والوهم، أو قلم العاطفة، أعطی للموضوع مسرحیة خاصة أقرب إلی الجعل والوضع منها إلی الحقیقة، فنقلوا منامات کثیرة أمر فیها رسول الله ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ أبا الحسن أن ینصر سنّته، ویرجع عمّا کان فیه. غیر أنّی أضن بوقت القارئ أن أنقل کلّ ما جاء به ابن عساکر فی «تبیینه» فی ذلک المجال، وإنّما أکتفی بنموذج بل نموذجین منه: ۱. نقل بسنده عن أحمد بن الحسین المتکلّم قال: سمعت بعض أصحابنا یقول: إنّ الشیخ أبا الحسن لما تبحّر فی کلام الاعتزال فبلغ غایته، ــــــــــــــــــ ۱ . فهرست ابن الندیم:۲۷۱ ;ووفیات الأعیان:۳/۲۸۵.

(۲۳)

کان یورد الأسئلة علی أُستاذیه فی الدرس ولا یجد لها جواباً شافیاً، فیتحیر فی ذلک، فحکی أنّه قال: وقع فی صدری فی بعض اللیالی شیء ممّا کنت فیه من العقائد، فقمت وصلیت رکعتین، وسألت الله تعالی أن یهدینی الطریق المستقیم، ونمت فرأیت رسول الله ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ بالمنام فشکوت إلیه بعض ما بی من الأمر، فقال رسول الله ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ : علیک بسنّتی، فانتبهت وعارضت مسائل الکلام بما وجدت فی القرآن والأخبار فأثبته، ونبذت ما سواه ورائی ظهریاً. ۲. نقل أیضاً عن الأشعری أنّه قال: بینا أنا نائم فی العشر الأُول من شهر رمضان، رأیت المصطفی ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ فقال: یا علی أنصر المذاهب المرویة عنی فإنّها

الحقّ، فلمّا استيقظت دخل عليّ أمر عظيم، ولم أزل مفكراً مهموماً لرؤياى، ولما أنا عليه من إيضاح الأدلة فى خلاف ذلك، حتى كان العشر الأوسط فرأيت النبى ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ فى المنام فقال لى: ما فعلت فيما أمرتک به؟ فقلت: يا رسول الله، وما عسى أن أفعل وقد خرّجت للمذاهب المروية عنك وجوهاً يحتملها الكلام، واتّبعت الأدلة الصحيحة التى يجوز إطلاقها على البارى عزّوجلّ؟ فقال لى: أنصر المذاهب المروية عنى فإنّها الحقّ، فاستيقظت وأنا شديد الأسف والحزن، فأجمعت على ترک الكلام واتبعت الحديث وتلاوة القرآن ;إلى آخر ما ذكره من الرؤيا.(۱) وكان الأولى للمحقّق ترک نقل هذه المنامات، لأنّ العوام والسذج من الناس إذا أعوزتهم الحجة فى اليقظة، يلجأون إلى النوم فيجدون ما يتطلبونه من الحجج فى المنام، فيملأون كتبهم بالمنامات والرؤى. أضف إلى ذلک وجود التهافت بين المنامين، فإنّ الأوّل يعرب عن ظهور الشکّ فى صحّة معتقداته قبل المنام و تزايده إلى أن أدى إلى التحول والبراءة بسبب الرؤيا، ولكن الثانى يعرب عن أنّ التحول كان فجائياً غير مسبوق بشىء ـــــــــــــــــــــــ ۱ . التبيين:۳۸ـ ۴۱.

(۲۴)

من الشک والتردد فى صحّة المنهج الذى عاش عليه فترة من عمره. وكما لا يمكن الاعتماد على هذه المنامات، لا يمكن الركون إلى النقل التالى أيضاً. ۳. إنّ الأشعرى أقام على مذهب المعتزلة أربعين سنة وكان لها إماماً. ثمّ غاب عن الناس فى بيته خمسة عشر يوماً، ثمّ خرج إلى الجامع وصعد المنبر وقال: معاشر الناس إنّما تغيبت عنكم فى هذه المدة، لأنّى نظرت فتكافأت عندى الأدلّة ولم يترجح عندى حقّ على باطل ولا باطل على حق ;فاستهديت الله تبارک و تعالى فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته فى كتبى هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبى هذا ;وانخلع من ثوب كان عليه، و رمى به. ودفع الكتب إلى الناس، فمنها كتاب «اللمع» وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة وسمّاه بـ«كشف الأسرار وهتک الأسرار» وغيرهما، فلمّا قرأ تلک الكتب أهل الحديث و الفقه من أهل السنّة والجماعة أخذوا بما فيها، واعتقدوا تقدّمه، واتّخذوه إماماً حتى نسب إليه مذهبهم.(۱) ولا يصحّ هذا النقل من وجوه: أمّا أوّلاً: فلأنّ ظاهر كلامه ذاک أنّه قام بتأليف هذه الكتب فى أيام قلائل، وهو فى غاية البعد. وأمّا ثانياً: فلأن الناظر فى كتابيه: ـ الإبانة واللمع ـ يجد الفرق الجوهرى بينهما فى عرض العقائد، فالأوّل منهما هو الذى ألّفه بعد انخراطه فى مسلک أهل الحديث. ولأجل ذلک أتى فى مقدمة الكتاب بلب عقائد إمام الحنابلة، بتغيير يسير. وأمّا كتاب اللمع فهو كتاب كلامى لا يشبه كتب أهل الحديث، ولا يستحسنه طلابه وأتباعه. وسيوافيک الكلام فى ذلک عند عرض مذهب الأشعرى من خلال كتبه. وأمّا ثالثاً: فكيف يمكن أن يقال إنّه أقام على مذهب أُستاذه أربعين سنة؟ فلو دخل منهج الأُستاذ فى أوان التكليف للزم أن يكون عام الخروج ـــــــــــــــــــــــ ۱ . التبيين: ۳۹ـ ۴۰.

(۲۵)

موافقاً لكونه ابن خمس وخمسين سنة، وبما أنّه من مواليد عام (۲۶۰هـ)، فيجب أن يكون عام الإبانة موافقاً لسنة (۳۱۵هـ). هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّه تبرأ من منهج الأُستاذ وهو حى، وقد توفى أُستاذه الجبائى عام (۳۰۳هـ)، وعندئذ كيف يمكن تصديق ذلک النقل؟! الحوافز الدافعة إلى ترک الاعتزال إنّ الأشعرى قد مارس علم الكلام على مذهب الاعتزال مدّة مديدة وبرع فيه إلى أوائل العقد الخامس من عمره، وعند ذاک تكون عقيدة الاعتزال صورة راسخة وملكة متأصلة فى نفسه، فمن المشكل جداً أن ينخلع الرجل دفعة واحدة عن كلّ ما تعلم وعلّم، وناظر وغَلب أو غُلب، وينخرط فى مسلک يضاد ذلک ويغايره بالكلية. نعم، نتيجة بروز الشک والتردُّد هو عدوله عن بعض المسائل و بقاؤه على مسائل أُخر، وأمّا العدول دفعة واحدة عن جميع ما مارسه وبرع فيه، والبراءة من كلّ ما يمت إلى منهج الاعتزال بصلة، فلا يمكن أن يكون أمراً حقيقياً جدّياً من جميع الجهات. ولأجل ذلک لابدّ لمؤرّخ العقائد من السعى فى تصحيح وتفسير هذه البراءة الكاملة من منهج الاعتزال من مثله. فنقول: أمّا السبب الحقيقى فالله سبحانه هو العالم. ولكن يمكن أن يقال إنّ الضغط الذى مورس على بيئة الاعتزل من جانب السلطة العباسية أوجد أرضية لفكرة العدول فى ذهن الشيخ ونفسه، وإليک بيانه: ۱. الضغط العباسى على المعتزلة إنّ الخلفاء العباسيين ـ من عصر المأمون إلى المعتصم، إلى الواثق بالله ـ كانوا يروّجون

لأهل التعقّل والتفكّر، فكان للاعتزال فى تلك العصور رقىّ وازدهار. فلمّا توفّى الواثق بالله عام ۲۳۲هـ وأخذ المتوكل بزمام السلطة بيده، انقلب الأمر وصارت القوة لأصحاب الحديث، ولم تزل السيرة على ذلك حتى هلك المتوكل وقام المنتصر بالله مقامه، فالمستعين بالله، فالمعتز بالله، (۲۶)

فالمهتدى، فالمعتمد، فالمعتضد، فالمكتفى، فالمقتدر، وقد أخذ المقتدر زمام الحكم من عام ۲۹۵هـ إلى ۳۲۰هـ و فى تلك الفترة أظهر أبو الحسن الأشعرى التوبة والإنابة عن الاعتزال، والانخراط فى سلك أهل الحديث. وقد ضيق أصحاب السلطة ـ فى عصر المتوكل إلى عهد المقتدر ـ الأمر على منهج التعقّل، فالضغط والضيق كانا يتزايدان ولا يتناقصان أبداً، وفى تلك الفترة، لا عتب على الشيخ ولا ـ عجب منه أن يخرج من الضغط والضيق بإعلان الرجوع عن الاعتزال، والانخراط فى سلك أهل الحديث، الذين كانت السلطة تؤيدهم كما كانوا يؤيدونها. لا أقول: إنّ فكرة الخروج عن الضغط كانت العامل الوحيد لعدوله عن منهج الاعتزال، بل أقول: قد أوجدت تلك الفكرة، أرضية صالحة للانسلاك فى مسلك أهل الحديث، والثورة على المعتزلة، فإنّ تأثير البيئة وحماية السلطة ممّا لا يمكن إنكاره. ۲. فكرة الإصلاح فى عقيدة أهل الحديث وهناك عامل آخر يمكن أن يكون مؤثراً فى تحول الشيخ وانقلابه إلى منهج الحنابلة، وهو فكرة القيام بإصلاح عقيدة أهل الحديث التى كانت سائدة فى أكثر البلاد. وما كان الإصلاح ممكناً إلّا بالانحلال عن الاعتزال كلياً. توضيحه: إنّ الغالب على فكرة أهل الحديث كان يوم ذاك هو القول بالتجسيم والجهة والجبر، وغير ذلك من العقائد الموروثة عن اليهود والنصارى، الواردة على أوساط المسلمين عن طريق الأحبار والرهبان، فعندما رجع الأشعرى عن عقيدة الاعتزال وأعلن انخراطه فى أصحاب الحديث، وأنّه يعتقد بما يعتقد به أصحابه، وفى مقدمتهم أحمد بن حنبل، مكّنه ذلك من إصلاح عقيدة أهل الحديث وتنزيهها عمّا لا يناسب ساحة الرب، من التجسيم وغيره. فكان الرجوع عن مذهب الاعتزال، شبه واجهة لأن يتقبله أهل الحديث بعنوان أنّه من أنصارهم وأعوانهم، حتّى يمكنه أن يقوم بإصلاح عقائدهم. (۲۷)

وفى هذا المورد يقول بعض المحقّقين: إنّ الخرافات السائدة بين أهل الحديث أوجبت سقوط عقائدهم عن مقامها فى نفوس الناس، بعد ما كانت قد طبقت العالم الإسلامى، وانتشرت فى أرجاء البلاد، ولما قام الإمام الأشعرى بالإصلاح، بإحلال التنزيه، مكان التجسيم، حلت محلها عقيدة الأشعرية بعد هدوء الجو، وبسرعة تتناسب معتغيير العقائد فى العادة. والعقيدة الأشعرية هى عقيدة حنبلية معدلة، وقد تصرفت فى جميع ما كان غير معقول فى العقيدة الأُم، وهى الحنبلية.(۱) وقد توفّق الرجل فى عملية الإصلاح فى بعض المجالات، غير أنّه أبقى مسائل أُخرى على حالها، فممّا توفق فيه مثلاً ـ هو: القول بكون القرآن قديماً، أو الاعتقاد بالجبر والقدر، بحيث يكون الإنسان مسبّراً لا مخيّراً، أو إثبات الصفات الخبرية لمعانيها الحقيقية على الله تعالى، كاليد والرجل والعين وسائر الأعضاء التى كانت الحنابلة وأهل الحديث يثبتونها بوضوح، وكان سبباً لسقوط هذه العقائد فى نفوس العقلاء والمفكّرين، فجاء الإمام الأشعرى بإصلاح وتغيير فى هذه الأفكار المشوهة، فجعل القديم من القرآن، هو الكلام النفسى القائم بالله تبارك و تعالى، لا ـ القرآن الملفوظ والمكتوب والمسموع، كما أنّه فسّر مسألة الجبر والقدر بأنّ الله سبحانه هو الخالق للأفعال خيرها وشرها، ولكن العبد كاسب لها، فللعبد دور فى أفعاله باسم الكسب كما يأتى، ومع ذلك فقد أبقى رؤية الله تعالى فى الآخرة بهذه الأبصار الظاهرة على حالها، ولم يفسرها بشىء. يقول الشيخ الكوثرى فى تقديمه على كتاب التبيين، عن عصر المتوكل: ففى ذلك الزمان ارتفع شأن الحشوية والنواصب، وقمع أهل النظر والمعتزلة، والحشوية يجرون على طيشهم وعمايتهم واستتباعهم الرعاع والغوغاء، ويتقولون فى الله مالا يجوّزه الشرع ولا ـ العقل، من إثبات الحركة له، والنقلة، والحد، والجهة، والقعود والاقعاء والاستلقاء والاستقرار، إلى نحوها ممّا تلقّوه بالقبول

______ ۱ . بحوث مع أهل السنة: ۱۵۷.

(۲۸)

من دجاجلة الملبسين من الثنوية وأهل الكتاب، ومما ورثوه من أُمم قد خلت ويؤلّفون فى ذلك كتباً يملأونها بالوقيعة بالآخرين، متذرعين بالسنّة ومعزين إلى السلف، يستغلون ما ينقل عن بعض السلف من الأقوال المجملة التى لا حجّة فيها، وكانت المعتزلة تتغلب

على عقول المفكّرين من العلماء، و يسعون فى استعادة سلطانهم على الأمّـة، وأصـناف الملاحدة والقرامطة الذين توغلوا فى الفساد، واحتلوا البلاد، ففى مثل هذه الظروف قام الإمام أبو الحسن الأشعرى لنصرة السنّة وقمع البدعة، فسعى أوّلاً للإصلاح بين الفريقين من الأُمّـة بإرجاعهما عن تطرّفهما إلى العدل، قائلاًـ للأوّلين: أنتم على الحقّ إذا كنتم تريدون بخلق القرآن، اللفظ والتلاوة والرسم، وللآخرين: أنتم مصيبون إذا كان مقصودكم بالقديم، الصفة القائمة بذات البارى غير البائنة منه، وأسماه بالكلام النفسى. وقام بمثل هـذا الجمع فى مسألـة الرؤية فقال للأوّلين: نفى المحاذاة والصورة صواب، غير أنّه يجب عليكم الاعتراف بالتجلّى من غير كيف. وقال لأصحاب الحديث: إيّاكم من إثبات الصورة والمحاذاة، وكلّ ما يفيد الحدوث، وأنتم على صواب إن اقتصرتم على إثبات الرؤية للمؤمنين فى الآخرة من غير كيف.(۱) أقول: إنّ هـذا الإصلاح لو صحّ فإنّما هو بفضل ما تمرن عليه بين أصحاب التفكير والتعقّل، وعرف منهم التنزيه والتشبيه. ولولاه لما كان له هـذا التوفيق البارز، وسيوافيك أنّه وإن نجح فى هـذا الأمر، لكنّه نجاح نسبى لا نجاح على الإطلاق. فإنّ المذهب الأشعرى عند التحليل يتفق مع أحد المنهجين، وإن كان يتظاهر بأنّه على مذهب المحدثين، ولكنّه تارة يوافقهم، وأُخرى يخالفهم ويوافق المعتزلة فى اللب والمعنى، وإن كان يخالفهم فى القشر واللفظ كما سيظهر. ـــــــــــــــــ ۱ . مقدّمة التبيين: ۱۴ـ ۱۵. (۲۹) كلام لأبى زهرة

إنّه تصدى للرد على المعتزلة ومهاجمتهم، فلابدّ أن يلحن بمثل حجتهم، وأن يتّبع طريقتهم فى الاستدلال، ليفلح عليهم، ويقطع سباتهم، ويفحمهم بما بين أيديهم، ويرد حججهم عليهم. إنّه تصدى للرد على الفلاسفة، والقرامطة،والباطنية، والحشوية والروافض وغيرهم من أهل الأهواء الفاسدة والنحل الباطلة، وكثير من هؤلاء لا يقنعه إلّا أقيسة البرهان، ومنهم فلاسفة علماء لا يقطعهم إلّا دليل العقل، ولاـ يرد كيدهم فى نحورهم أثر أو نقل. ولقد نال الأشعرى منزلة عظيمة، وصار له أنصار كثيرون، ولقى من الحكام تأييداً ونصراً، فتعقّب خصومه من المعتزلة والكفّار، وأهل الأهواء فى كلّ مكان، وبث أنصاره فى الأقاليم والجهات، يحاربون خصوم الجماعة ومخالفيها، ولقّبه أكثر العلماء بإمام أهل السنّة أو الجماعة. ولكن مع ذلك بقى له من علماء الدين مخالفون منابذون، فابن حزم يعدّه من الجبرية، لرأيه فى أفعال الإنسان(۱)، ويعده من المرجئة لرأيه فى مرتكب الكبيرة(۲)، وقد تعقّبه فى غير هاتين المسألتين، ولكن مع ذلك ذاب مخالفوه فى لجة التاريخ الإسلامى، واشتد ساعد أنصاره جيلاً بعد جيل، وقويت كلمتهم وقد حذوا حذوه، وسلكوا مسلكه،وقاموا بما كان يقوم به هو والماتريدى من محاربة المعتزلة والملحدين، ومنازلة لهم فى كلّ ميدان من ميادين القول، و كلّ باب من أبواب الإيمان، ومذاهب اليقين. ومن أبرزهم وأقواهم شخصية وأبينهم أثراً أبو بكر الباقلانى(۳)، فقد كان عالماً كبيراً، هـذّب بحوث الأشعرى، وتكلّم فى مقدمات البراهين العقلية للتوحيد، فتكلم فى الجوهر والعرض، وأنّ العرض لايقوم بالعرض، وأنّ ـــــــــــــــــ ۱ . الفصل فى الملل والنحل:۳/۲۲. ۲ . الفصل فى الملل والنحل:۴/۲۰۴. ۳ . مات الباقلانى سنة ۴۰۳هـ (۳۰)

العرض لا يبقى زمانين، إلى آخر ما هنالك ،ولم يقتصر فى الدعوة لمذهب الأشعرى على ما وصل إليه من نتائج، بل ذكر أنّه لا يجوز الأخذ بغير ما أشار إليه من مقدمات لإثبات تلك النتائج ;فكان ذلك مغالاة وشططاً فى التأييد والنصرة، فإنّ المقدمات العقلية لم تذكر فى كتاب أو سنّة، وميادين العقل متسعة، وأبوابه مفتحة، وطرائقه مسلوكة، وعسى أن يصل الناس إلى دلائل وبيّنات من قضايا العقول ونتائج الإفهام لم يصل إليها الأشعرى، وليس من شر فى الأخذ بها ما دامت لم تخالف ما وصل إليه من نتائج، وما اهتدى إليه من ثمرات فكرية.(۱) وما أُطرى به الشيخ الأشعرى، على طرف النقيض ممّا جاء به نفسه فى كتابه «الإبانة»، فإنّه أيّد فيه مقالة الحشوية بأحاديث مدسوسة من جانب الأحبار والرهبان. والحقّ أنّ الشيخ الأشعرى خدم الحشوية خدمة جليلة، فصار سبباً لديمومية أمد أنفاسها، فى الوقت الذى كانت قد شارفت فيه على الزوال والفناء ;فالناظر فى كتاب «الإبانة» يقف على أنّه بصدد إثبات عقائد الحشوية بالنصوص والروايات، مع الإصرار على عدم الحيادة عنها قيد أنملة. والله سبحانه هو الواقف على سرائره، وإنّه لماذا تاب عن الاعتزال وانضوى تحت لواء عقائد الحشوية، وما يذكرون له من المبررات والأعذار لا محصل وراءها. وأمّا كتابه «اللمع» وهو وإن

كـان لم ينسجه على غرار كتـاب الإبانـة، بـل أفرغه فى قـالب من البرهنـة والاسـتدلال، ولكنّه اسـتعمل البرهان على إحياء عقائـد أهل الحديث والحشويهٔ، ونسف الاتجاه العقلى ;غفر الله له ولنا. مع ذلك، لم يقبل منه أهل الحديث ما أراد من التعديل، كالحسن بن على بن خلف البربهـارى، الـذى كـان أكبر أصـحاب أبى بكر المروزى، وخليفته فى القول بأنّ المقام المحمود هو أن يُقعِـد الله رسوله معه على العرش. ــــــــــــــــــــ ۱ . ابن تيميهٔ عصره وحياته: ۱۹۲ـ ۱۹۳.

(۳۱)

روى القاضـى ابن أبى يعلى بسنده: أنّه ما كان يجلس مجلساً إلاّ ويذكر فيه أنّ الله عزّوجلّ ـ يُقعِد محمّداً ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ معه على العرش، وليس هذا بغريب عن مثل البربهارى، إنّما الغريب أن يتبعه من ينسب إلى العلم مثل ابن قيم وأُستاذه ابن تيميهٔ محيى البـدع فى القرن الثـامن. قـال الأـوّل: المراد من المقـام المحمـود إقعـاد الرسـول على العرش.(۱) وقـال الثـانى فيمـا ردّ به على «أسـاس التقديس» للرازى عند الكلام فى الاسـتواء: ولو شاء الله لاسـتقرّ على ظهر بعوضهٔ، فاسـتقلت بقدرته، فكيف على عرش عظيم (۲)؟ وقد حكى ابن أبى يعلى فى طبقـاته بطريق الأـهوازى حيث قـال: قرأت على على القومسـى عن الحسن الأـهوازى قال: سـمعت أبا عبـد الله الحمرانى يقول: لمّا دخل الأشـعرى بغداد جاء إلى البربهارى فجعل يقول: رددت على الجبائى وعلى أبى هاشم، ونقضت عليهم وعلى اليهود والنصـارى والمجوس، وقلت وقـالوا، وأكثر الكلاـم، فلمّا سـكت قال البربهارى: وما أدرى ممّا قلت لا قليلًا ولا كثيراً، ولا نعرف إلاّـ مـا قـاله أبو عبـد الله أحمـد بن حنبـل. قـال: فخرج من عنـده وصـنف كتاب «الإبانـهٔ» فلم يقبله منه، ولم يظهر ببغـداد إلى أن خرج منها.(۳) والحقّ أنّ كتاب «الإبانهٔ» لا يفترق عمّا كتبه أبناء الحنابلهٔ فى عقائدهم قدر شعرهٔ، ففيه الجبر والتجسيم والتشبيه، إلى غير ذلك ممّا يعتقده المتطرّفون من أهل الحديث، ولأجل ذلك شكّ بعض المحقّقين كالشـيخ محمّد زاهد الكوثرى فى صحّهٔ نسبهٔ ما طبع من الإبانهٔ إلى الشـيخ الأشعرى صيانهٔ لمقامه عن بعض الأُمور الشنيعهٔ الواردهٔ فيه ممّا لا يفترق عن التجسيم والجههٔ. ــــــــــــــــــــ ۱ . بدائع الفوائد:۴/۳۹. ۲ . لاحظ تعليقهٔ تبيين كذب المفترى:۳۹۳. ۳ . تبيين كذب المفترى، قسم التعليقهٔ: ۳۹۱.

(۳۲) ملامح المذهب الأشعرى

إنّ الاطّلاع التفصـيلى على ملامح وسمات مذهب الإمام الأشعرى يتطلب سبر أغوار كتبه على الوجه التفصيلى، وعرض آرائه وأنظاره، غير أنّا هنا نركز على أمرين رئيسـيّين يميّزان ذلك المذهب عمّا تقدمه من مذهب المحدّثين، وإليك بيانهما: ۱. عدم عزل «العقل» فى مجال العقائـد كانت المعتزلـهٔ تعتمـد على العقل فى المسائل الكلاميـهٔ، ويؤوّلون النصوص القرآنيـهٔ عنـدما يجـدونها مخالفهٔ لآرائهم ـ بزعمهم ـ و لاـ يكـادون يعتمـدون على السـنهٔ، ولأجـل ذلك نرى أنّهم أوّلوا الآيات الكثيرهٔ الواردهٔ حول الشـفاعهٔ ـ الدالّـهٔ على غفران الذنوب بشفاعهٔ الشافعين ـ بأنّ المراد رفع درجات الصالحين بشفاعهٔ الشفعاء، لا غفران ذنوب الفاسقين. وكان المحدّثون يرون الكتاب والسـنّهٔ مصـدراً للعقائـد، وينكرون العقل ورسالته فى مجالها، ولم يعدّوه من أدوات المعرفهٔ فى الأُصول، فكيف فى الفروع، ولا شـكّ أنّ هذا خسارهٔ كبيرهٔ لا تجبر. وقد جاء الإمام الأشـعرى بمنهج معتدل بين المنهجين، وقد أعلن أنّ المصدر الرئيسى للعقائد هو الكتاب والسـنّهٔ، وفى الوقت نفسه خـالف أهـل الحـديث بـذكاء خاص عن طريق اسـتغلال البراهين العقليـهٔ والكلاميـهٔ على ما جاء فى الكتاب والسـنهٔ. كـان أهل الحـديث يحرّمون الخوض فى الكلام، وإقامـهٔ الـدلائل العقليـهٔ على العقائـد الإسـلاميهٔ، ويكتفون بظواهر النصوص والأحاديث، ولكن الأشـعرى بعـد براءته من الاعتزال وجنوحه إلى منهـج أهل الحديث، كتب رسالهٔ خاصهٔ فى استحسان الخوض فى الكلام(۱). و بـذلك جعـل نفسـه هـدفاً لعتـاب ــــــــــــــــــــ ۱ . طبعـت الرسالـهٔ لأـوّل مرّهٔ مع اللمع فى بيروت عـام ۱۹۵۳م، ومستقلهٔ فى حيدر آباد الدكن فى الهند عام ۱۳۴۴ هـ وسيوافيك نصها.

(۳۳)

الحنابلـهٔ المتزمّتين الـذين كـانوا يرون الخوض فى هـذه المباحث نوعاً من الزيغ والضـلال. ولأجل ذلك تفترق كتب الشـيخ الأشـعرى وتلاميـذ منهجه ـ ممن أتوا بعـده كالقاضـى أبى بكر الباقلانى، وعبـد القاهر البغدادى، وإمام الحرمين أبى المعالى الجوينى ـ عن كتب

الحنابلة المتعبّدين بظواهر النصوص. وقد عزلوا العقل عن الرسالة المودعة له، حتى فى الكتاب والسنّة.ولوجود هذا التفاوت ظل المذهب الأشعرى غير مقبول عند الحنابلة فى فترات من الزمن. ولأجل ذلك ترى أنّ الأشعرى بحث عن كثير من العقليات والحسيات التى لا صلة لها بالعقيدة والديانة، لمّا وجد أنّ المعتزلة والفلاسفة بحثوا عنها بلسان ذلق وذكاء بارز، وترى أنّ الجزء الثانى من كتاب «مقالات الإسلاميين» يبحث عن الجسم والجواهر، والجوهر الفرد، والطفرة والحركة و السكون، إلى غير ذلك من المباحث التى يبحث عنها فى الفلسفة فى الأُمور العامة، وفى قسم الطبيعيات. ومع أنّ الإمام الأشعرى أعطى للعقل مجالاً خاصاً فى باب العقائد أخذ ينكر التحسين والتقبيح العقليّين ولا يعترف بهما. وبذلك افترق عن منهج الاعتزال والعدلية بكثير، واقترب من منهج أهل الحديث، وقد سمعت أنّه رقى كرسياً فى جامع البصرة ونادى بأعلى صوته أنّه كان يقول بالعدل وقد انخلع منه. والخسارة التى توجهت إلى المذهب الكلامى الأشعرى من تلك الناحية لا تجبر أبداً، كما سيوافيك بيانه عند عرض آرائه. ۲. العقيدة الوسطى بين العقيدتين ربما يتخيل القارئ من إنابة الأشعرى إلى مذهب أهل الحديث أنّه لجأ إلى عقيدة المحدّثين (وفيهم أهل التنزيه والتقديس، وفيهم أهل التشبيه والتجسيم)وقبل ذلك المنهج بلا تغيير ولا تصرف، ويقوى ذلك التخيّل إذا اطّلع على ما ذكره فى مقدمة كتاب «الإبانة»، حيث إنّه يصرح فيها بأنّه على (۳۴)

مذهب أئمّة الحديث، وفى مقدمتهم إمام الحنابلة، ويقول: قولنا الذى نقول به وديانتنا التى ندين بها، التمسك بكتاب ربّنا عزّ وجلّ وبسنّة نبيّنا ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمّة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل ـ نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته ـ قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون، لأنّه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذى أبان الله به الحقّ، ودفع به الضلال، وأفصح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين،وشكّ الشاكّين، فرحمة الله عليه من إمام مقدّم، وجليل معظم، وكبير مفخم، وعلى جميع أئمّة المسلمين.(۱) ويقرب من ذلك ما ذكره فى مقالات الإسلاميين، حيث إنّه بعد ما سرد عقائد أهل الحديث قال: وبكلّ ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب.(۲) إلاّ ـ أنّ السابر فى كتبه يقف على أنّ هذه التصاريح ليست على إطلاقها، وإنّما اتّخذها واجهة لإيجاد المنهج الوسط بين المنهجين. فإذا كان بعض أهل الحديث يصرون على إثبات الصفات الخبرية لله تعالى، كالوجه واليد والرجل والاستواء على العرش، حتى اشتهروا بالصفاتية، كما اشتهرت المعتزلة بنفاة الصفات ومؤوّليها. فجاء إمام الأشاعرة بمنهج وسط، وزعم أنّه قد أقنع به كلا الطرفين، فاعترف بهذه الصفات كما ورد فى الكتاب والسنّة بلا تأويل وتصرف، ولما كان إثباتها على الله سبحانه بظواهرها يلازم التشبيه والتجسيم ـ وهما يخالفان العقل، ولا يرضى بهما أهل التنزيه من العدلية ـ أضاف كلمة خاصة أخرجته عن مغبّة التشبيه ومزلقة التجسيم، وهى أنّ لله سبحانه هذه الصفات لكن بلا تشبيه وتكييف. وهذا هو المميز الثانى لمنهج الأشعرى، فقد تصرف فى الجمع بين المنهجين فى كلّ مورد بوجه خاص، وسيجىء الكل عند عرض آرائه ونظراته. وقد تفطّن إلى ما ذكرناه بعض من جاء بعده، منهم: ____________ ۱ . الإبانة: ۱۷. ۲ . مقالات الإسلاميين: ۳۱۵.

(۳۵)

ابن عساكر فى ترجمته عن الأشعرى فقال: إنّه نظر فى كتب المعتزلة، والجهمية والرافضة، فسلك طريقة بينها. قال جهم بن صفوان: العبد لا يقدر على إحداث شىء ولا على كسب شىء، وقالت المعتزلة: هو قادر على الإحداث والكسب معاً. فسلك طريقة بينهما، فقال: العبد لا يقدر على الإحداث، ويقدر على الكسب. فنفى قدرة الإحداث وأثبت قدرة الكسب، وكذلك قالت الحشوية المشبهة: إنّ الله سبحانه يُرى مكيّفاً محدوداً كسائر المرئيات،وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية: إنّه سبحانه لا يرى بحال من الأحوال، فسلك طريقة بينهما فقال: يرى من غير حلول، ولا حدود، ولا تكييف، فكما يرانا هو سبحانه وتعالى وهو غير محدود ولا مكيّف، كذلك نراه وهو غير محدود ولا ـ مكيّف. وكذلك قالت النجارية : إنّ البارى سبحانه بكلّ مكان من غير حلول ولا ـ جهة وقالت الحشوية والمجسّمة: إنّه سبحانه حال فى العرش وإنّ العرش مكان له، وهو جالس عليه. فسلك طريقة بينهما فقال: كان ولا مكان فخلق العرش

والکرسی ولم یحتج إلی مکان، وهو بعد خلق المکان کما کان قبل خلقه، وقالت المعتزلة: یده ید قدرة ونعمة، وجهه وجه وجود; وقالت الحشویة: یده ید جارحة، ووجهه وجه صورة. فسلک طریقة بینهما فقال: یده ید صفة، ووجهه وجه صفة، کالسمع والبصر. وکذلک قالت المعتزلة: النزول: نزول بعض آیاته و ملائکته، والاستواء بمعنی الاستیلاء. وقالت المشبهة والحشویة: النزول: نزول ذاته بحرکة، وانتقال من مکان، إلی مکان، والاستواء: جلوس علی العرش وحلول فیه. فسلک طریقة بینهما فقال: النزول صفة من صفاته، والاستواء صفة من صفاته وفعل من أفعاله فی العرش یسمّی الاستواء.(١) إلی غیر ذلک من الموارد التی تصرّف فیها فی المذاهب والمناهج وکوّن منها مذهباً. ــــــــــــــــــــ ١ . التبیین: ١۴٩ـ ١۵٠.

(٣۶)

وقال «زهدی حسن جار الله» المصری: «لقد کان المستقبل، بعد الحرکة الرجعیة، یلوح سیّئاً قاتماً، وکان یبدو أنّ العناصر الرجعیة، ستدوس کلّ ماعداها، وأنّ کلّ حرکة ترمی إلی التقدم العلمی، والتحرر الفکری، ستخمد أنفاسها... لولاـ أن قام «أبو الحسن الأشعری»(المتوفّی ٣٣٠هـ)، فأنقذ ما أمکن إنقاذه من الموقف... کان الأشعری معتزلیاً صمیماً،ولکنّه أدرک ببصره النافذ وعقله الراجح، حقیقة الوضع. رأی الهوة بین أهل السنّة و بین أهل الاعتزال فی اتّساع وازدیاد، ووجد الحرکة الرجعیة تقوی وتشتد، فعلم أنّ الاعتزال صائر لا محالة إلی زوال. فأزعجته هذه الحقیقة المروعة وأقضّت مضجعه،ولذلک تقدم إلی العمل... فتنکّر للمعتزلة، وأعلن انفصاله عنهم ورجوعه إلی حظیرة السنّة(١) غیر أنّه لم یرجع إلیها فعلاً کما أعلن للملأ، بل اتخذ طریقاً وسطاً بینها و بین مذهب المعتزلة(٢)، وقد صادف هذا العمل قبولاً لدی الناس، ما عدا الحنابلة، ولاقی استحساناً، ولا عجب فإنّ الجمود علی التقلید، ما کان لیروق للکثیرین بسبب تقدم الأُمّة فی الحضارة واقتباسها العلوم العقلیة، واطّلاعها علی فلسفة الأقدمین، وفی الوقت نفسه أصبح الناس لا یرتاحون إلی المعتزلة بعد أن تطرّفوا فی عقائدهم، وأساءوا التصرف مع غیرهم. فکانت الحاجة تدعو إلی من یؤلّف بین وجهتی نظر السنّة والاعتزال، وهذا هو ما بدأه الأشعری، وأکمله من بعده أتباعه الکثیرون الذین اعتنقوا مذهبه، وساروا علی طریقه، وهم صفوة علماء الإسلام فی وقتهم، وخیرة رجاله، کالقاضی أبی بکر الباقلانی(٣)(المتوفّی۴٠٣هـ)، وابن فورک(المت(۴)وفّی ۴٠۶هـ)، وأبی إسحاق الإسفرائینی (المتوفّی ۴١٨هـ)(۵) ، و عبد القاهر البغدادی(المتوفّی ۴٢٩هـ)(۶) والقاضی أبی الطیب ــــــــــــــــــــ ١ . الإبانة، ٨; والوفیات:١/۴۶۴ . ٢ . مقدّمة ابن خلدون: ۴٠۶ ;الخطط:۴/١٨۴ . ٣ . الوفیات:١/۶٨۶ . ۴ . طبقات الشافعیة:٣/۵٢ـ ۵۴ . ۵ . طبقات الشافعیة:٣/١١١ـ١١۴ . ۶ . طبقات الشافعیة:٣/٢٣٨.

(٣٧)

الطبری(المتوفّی ۴۵٠هـ)(١)، وأبی بکر البیهقی(المتوفّی ۴۵٨هـ)(٢)، وأبی القاسم القشیری(المتوفّی ۴۶۵هـ)(٣)، وأبی إسحاق الشیرازی(المتوفّی ۴٧۶هـ) رئیس المدرسة النظامیة ببغداد(۴)، وإمام الحرمین أبی المعالی الجوینی (المتوفّی ۴٧٨هـ).(۵) والإمام الغزالی (لمتوفّی ۵٠۵هـ)(۶) ،الذی أصبحت الأشعریة بجهوده کلاماً مقبولاً فی الإسلام، وابن تومرت(لمتوفّی ۵٢۴هـ) المغربی، تلمیذ الغزالی الذی نشر الأشعریة فی بلاد المغرب(٧)، والشهرستانی (لمتوفّی ۵۴٨هـ)(٨)، وغیرهم کثیر، شرحوا عقائد الأشعری ونظموها وزادوا علیها ودافعوا عنها بالأدلّة والبراهین العقلیّة، فکان لهم أکبر الفضل وأعظم الأثر فی نجاح المذهب الأشعری وانتشاره. وممّا یدلّ دلالة واضحة علی أنّ هذه الحرکة التی قام بها الأشعری کانت ضروریة،ویظهر لنا بجلاء أنّ الناس کانوا یشعرون بوجوب وضع حدّ لذلک النزاع المستحکم بین أهل السنّة وبین المعتزلة باتّباع طریق وسط بین قولیهما، أنّ اثنین من کبار علماء المسلمین المعاصرین للأشعری قاما ـ علی بعدهما عنه ـ بنفس المحاولة التی قام الأشعری بها فی البصرة، وهما أبوجعفر الطحاوی(لمتوفّی ٣٣١هـ)(٩)، الحنفی فی مصر، وأبو منصور الماتریدی(المتوفّی ٣٣٣هـ) الحنفی فی سمرقند. یلاحظ علیه: بالرغم ممّا ذکره هذا الکاتب المصری، فإنّ الأشعری لم یتخذ موقفاً محایداً، بل استعمل سلاح العقل ضد المعتزلة، فهو بدل أن ــــــــــــــــــــ ١ . طبقات الشافعیة:٣/١٧۶ . ٢ . طبقات الشافعیة:٣/۴ . ٣ . الوفیات:١/۴٢۵ . ۴ . طبقات الشافعیة:٣/٨٩ـ٩٩ . ۵ . طبقات الشافعیة:٣/٢۵٠ . ۶ . الوفیات:

۱/۶۶۱ ;طبقات الشافعية:۴/۱۰۳. ۷ . طبقات الشافعية:۴/۷۱ـ۷۴. ۸ . الوفيات:۱/۶۸۸ ;طبقات الشافعية:۴/۷۹. ۹ . بل توفّى عام ۳۲۱هـ

(۳۸)

يستعمله فى نصرة الدين، استعمله فى هدم الاعتزال، ولأجل ذلك خدم الرجعية خدمة عظيمة وأنقذها من الهلاك و الدمار ;ترى أنّه دعا إلى رؤية الله سبحانه يوم القيامة الذى لا ينفك عن القول بالتجسيم والتشبيه، وإن أضاف إليه بأنّ الرؤية بلا إثبات جهة وكيف; وإلى القول بالخلق والقدر الذى يجعل الإنسان كالريشة فى مهب الرياح، وإن أضاف إليه بأنّ العبد كاسب والله خالق ـ ولم يُفهم معنى الكسب إلى يومنا هذا، بل صار شيئاً معقّداً فسره كلّ حسب ذوقه ـ و إلى إنكار التحسين والتقبيح العقليّين اللّذين يبتنى عليهما لزوم تصديق الأنبياء عند التحدى بالمعاجز، إلى غير ذلك من الأُصول التى كانت عليها عقيدة أهل الحديث. والله سبحانه هو العالم بالضمائر والمقاصد، وإنّ الشيخ الأشعرى لماذا استخدم سلاح المنطق ضدّ دعاة الحرية والاختيار، وهل كان هذا مجاراة للرأى العام وطمعاً فى كسب عواطف الحنابلة، أو كان هناك غاية أُخرى لا نعرفها، ولكن الله من وراء القصد. وقد وقف الكاتب على سوء قضائه، فاستدركه فى موضع آخر من كلامه،وقال: استمرت الحركة الرجعية فى الدولة الإسلامية بعد ظهور الأشعرية قوية، وقد قلت: إنّ الأشعرية نفسها بالنسبة إلى الاعتزال، السابق لها، كانت حركة رجعية، وكانت رجعية أيضاً بمعنى آخر، وذلك أنّها استخدمت سلاح العقل والمنطق الذى أخذته عن المعتزلة، لا فى نصرة الدين فحسب، بل فى مقاومة الاعتزال وهدمه، وقد يكون الأشاعرة فعلوا ذلك مجاراة للرأى العام، وطمعاً فى كسب عطفه وتأييده، ومهما يكن فجدير بنا أن نلاحظ أنّ الأشاعرة خضعوا للقوى الرجعية إلى حدّ كبير، فإنّهم وصلوا فى تقدمهم الفكرى إلى درجة لم يقدروا أن يتجاوزوها كما تجاوزها المعتزلة، ولذلك فقد استولى عليهم الجمود، وصاروا إلى ركود، ومن أدلة سيطرة الرجعية على الموقف ما يذكره «مسكويه»: أنّ عضد الدولة البويهى أفرد فى داره موضعاً خاصاً للحكماء والفلاسفة يجتمعون فيه للمفاوضة، آمنين من السفهاء ورعاع العامة.(۱) ولهذا فإنّ الحركات الفكرية التى ظهرت بعد نكبة المعتزلة، كإخوان الصفا، لم تجسر أن تعلن عن نفسها خشية طغيان العامة عليها، فاضطرت إلى أن تعمل فى الخفاء، فكان من أسوأ النتائج التى ترتّبت على ذلك، شيوع عادة تأليف الفرق والجمعيات السرية كالقرامطة والحشّاشين الذين كان لهم أثر كبير فى إضعاف الإسلام وتأخيره، أمّا الذين وجدوا فى أنفسهم الجرأة ليتابعوا دروسهم وأبحاثهم على رؤوس الأشهاد، وهم جماعة الفلاسفة كالفارابى، وابن سينا، وابن رشد، فقد كانوا مكروهين، وظلوا طوال الوقت يحيون فى جوّ ناء منفصل عن الجو ـــــــــــــــــــــــ ۱ . تجارب الأُمم:۶/۴۰۸.

(۳۹)

الذى تعيش فيه سائر الأُمّة.(۱) ۳. انتشار المذهب الأشعرى فى البلاد ثمّ إنّ الظاهر ممن ترجموه هو أنّ المذهب الأشعرى انتشر من فوره، يقول الكوثرى: وفّقه الله لجمع كلمة المسلمين وتوحيد صفوفهم، وقمع المعاندين وكسر تطرّفهم، وتواردت عليه المسائل من أقطار العالم فأجاب عنها، فطبق ذكره الآفاق، و ملأ العالم بكتبه وكتب أصحابه فى السنّة، والرد على أصناف المبتدعة والملاحدة وأهل الكتاب. وتفرق أصحابه فى بلاد العراق وخراسان والشام وبلاد المغرب، ومضى لسبيله،وبعد وفاته بيسير استعاد المعتزلة بعض قوتهم فى عهد بنى بويه، لكن الإمام ناصر السنة أبا بكر بن الباقلانى قام فى وجههم، وقمعهم بحججه، ودان للسنّة على الطريقة الأشعرية أهل البسيطة إلى أقصى بلاد أفريقية.(۲) وقد جعله ابن عساكر أحد من يقيّضه الله سبحانه فى رأس كلّ مائة سنة، يعلّم الناس دينهم، فيعدّ فى المائة الأُولى عمر بن عبد العزيز، وفى المائة ـــــــــــــــــــــــ ۱ . المعتزلة:۲۶۴. ۲ . مقدّمة التبيين:۱۵.

(۴۰)

الثانية الشافعى، وفى المائة الثالثة أبا الحسن الأشعرى، وعلى رأس المائة الرابعة ابن الباقلانى.(۱) أقول: مضافاً إلى أنّ أصل الحديث غير ثابت، وأنّ جعل هؤلاء من مجدّدى المذهب ـ خصوصاً عمر بن عبد العزيز، مع كونه معاصراً للإمام الباقر ـ عليه السَّلام ـ الذى لا يشكّ فى إمامته فى العلوم من له إلمام بالتاريخ ـ من الغرائب، إنّ ما ذكره ابن عساكر هنا يضادُّ ما ذكره فى موضع آخر من أنّ عامة

المسلمين وجمهورهم كانوا لا يأتمون بمذهبه فى عصر ابن عساكر، حيث قال: إن قيل: إنّ الجم الغفير فى سائر الأزمان، وأكثر العامة فى جميع البلدان، لا يقتدون بالأشعرى ولا يقلّدونه ولا يرون مذهبه ولا يعتقدونه، وهم السواد الأعظم، وسبيلهم السبيل الأقوم. قيل: لا عبرة بكثرة العوام ولا الالتفات إلى الجهّال، وإنّما الاعتبار بأرباب العلم،والاقتداء بأصحاب البصيرة والفهم، وأُولئك فى أصحابه أكثر ممن سواهم، ولهم الفضل والتقدّم على من عداهم، على أنّ الله عزّوجلّ قال: (وَما آمَنَ مَعَهُ إِلاّ قَليل) .(۲) على أنّ ابن النديم لا يذكر من أصحابه إلاّ شخصين: الدميانى و حمويه من أهل سيراف قال: وكان الأشعرى يستعين بهما على المهاترة والمشاغبة، وقد كان فيهما علم بمذهبه، ولاـ كتاب لهما يعرف.(۳) ولأجل عدم انتشار مذهبه فى عصره بل بعد مدّة من وفاته، نجد الحنابلة لا يترجمونه فى طبقاتهم، ولا يعدونه منهم، وتمقته الحشوية منهم فوق مقت المعتزلة، مع أنّه صرح فى بعض كلماته بأنّه على مذهب أحمد.(۴) نعم، لا شكّ فى انتشار مذهبه بعد القرن السادس إلى أن صار مذهباً ـــــــــــــــــــــــــ ۱ . التبيين: ۵۲. ۲ . التبيين: ۳۳۱. ۳ . فهرست ابن النديم: ۲۷۱. ۴ . مقدّمة التبيين بقلم الكوثرى: ۱۶.

(۴۱)

رسمياً للسنّة فى جميع الأقطار، وقلّ من يتخلّف عنه، وهو مستمر إلى العصر الحاضر. يقول تقى الدين أبو العباس المقريزى (المتوفى عام ۸۴۵هـ) بعد سرد عقائده إجمالاً: فهذه جملة فى أُصول عقيدته التى عليها الآن جماهير أهل الأمصار الإسلامية، والتى من جهر بخلافها أُريق دمه.(۱) ولأجل هذه الشهرة نرى أصحاب المذاهب يتجاذبونه إلى مذاهبهم. فالشافعية تقول: إنّه كان شافعياً، والمالكية تقول: إنّه كان مالكياً. وبما أنّه نشأ فى العراق فالظاهر أنّه نشأ على مذهب أبى حنيفة،وإنّما هو رجع عن الاعتزال الذى هو مذهب كلامى، ولم يرجع عن مذهب فقهى. ولكن الظاهر من مقدمة كتابه ـ الإبانة ـ أنّه كان على مذهب إمام الحنابلة. وقال الكوثرى: إنّ الغاية من هذه المظاهرة هو النفوذ فى الحشوية ليتدرج بهم إلى معتقد أهل السنّة. وعلى كلّ تقدير فلم يعلم مذهبه الفقهى على وجه التحقيق. هذا والخدمة التى قام بها الأشعرى فى مقابلة المجسّمة والمشبّهة وأصحاب البدع واليهودية والمسيحيّة خدمة نسبية لا تنكر، غير أنّ الذى يؤسف المسلم الغيور هو: أن نرى متزمتة الوهابية وبعض رجال الإصلاح فى هذا العصر داعين إلى مذهب الحشوية باسم السلفية مقلّدين فى كلّ ما يذكره شيخهم ابن تيمية الذى يقول عند الكلام فى الاستواء: ولو شاء الله لاستقرّ على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته فكيف على عرش عظيم(۲) وتلميذه المعروف بابن القيم الذى يفسر المقام المحمود فى قوله تعالى: (عَسى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً) (۳) بإقعاد الرسول على العرش.(۴) ـــــــــــــــــــــــ ۱ . الخطط المقريزية: ۲/۳۶۰، ط مصر. ۲ . لاحظ تعليقة التبيين: ۳۹۳. ۳ . الإسراء:۷۹. ۴ . بدائع الفوائد:۴/۳۹.

(۴۲)

۴. مؤلّفاته وقد فهرس الشيخ نفسه كتبه فى كتاب سمّاه «العمدة» كما فهرس غيره. فقد أخرج ابن عساكر أسماء كتبه التى صنّفها إلى سنّة (۳۲۰هـ)، وبلغت أسماء كتبه إلى ثمانية وتسعين كتاباً، غير أنّ أكثر هذه الكتب عصفت بها عواصف الدهر فأهلكتها، فلم يصل إلينا منها إلاّ القليل. ولعلّ فى مكتبات العالم المعمورة بالمخطوطات الشرقية، بعضاً منها. وإليك دراسة الكتب الموجودة المطبوعة: ۱. «الإبانة عن أُصول الديانة»: طبع كراراً، والطبعة الأخيرة طبعة مكتبة دار البيان بدمشق عام ۱۴۰۱هـ وعبر عنه ابن النديم فى فهرسته بـ«التبيين عن أُصول الدين».(۱) يقول ابن عساكر: إنّ الحنابلة لم يقبلوا منه ما أظهره فى كتاب «الإبانة» وهجروه، ويضيف أيضاً: إنّ الشيخ إسماعيل الصابونى النيسابورى ما كان يخرج إلى مجلس درسه إلاّ وبِيَده كتاب الإبانة.(۲) وقد نقل ابن عساكر الفصلين الأوّلين من الكتاب فى «التبيين». وما جاء فى مقدّمتها فقد أورده فى «مقالات الإسلاميين» عند البحث عن عقائد أهل الحديث باختلاف يسير، وما جاء به الأشعرى فى ذينك الكتابين يوافق ما ذكره إمام الحنابلة فى عقائد أهل الحديث فى كتابه «السنّة» غير أنّ تعبيرات الأشعرى إلى التنزيه أقرب من كتاب «السنّة»، وكلمات «الإمام» إلى التجسيم أميل. مثلاً: يقول إمام الحنابلة: والله تعالى سميع لا يشك، بصير لا يرتاب، عليم لا يجهل، يقظان لا يسهو، قريب لا يغفل،يتكلّم ويسمع وينظر ويبصر، ويضحك ويفرح، ويحب ويكره ويبغض،ويرضى

ويغضب، ويسخط ويرحم،ويعطى ويمنع، وينزل تبارك و تعالى كلّ ليلة إلى سماء الدنيا كيف يشاء(لَيسَ كمثله شىء و هو السميع البصير) و قلوب العباد بين أصبعين ـــــــــــــــــ ۱ . هرست ابن النديم: ۲۷۱. ۲ . التبيين: ۵۸۹.

(۴۳)

من أصابع الرب عزّوجلّ، يقلّبها كيف يشاء ويوعيها ما أراد. وخلق الله عزّ وجلّ آدم بيده، السماوات والأرض يوم القيامة فى كفه، ويخرج قوماً من النار بيده، وينظر أهل الجنّة إلى وجهه، ويرونه فيكرمهم، ويتجلّى لهم فيعطيهم، ويعرض عليه العباد يوم الفصل والدين، ويتولّى حسابهم بنفسه لا ـ يولى ذلك غيره عزّ وجلّ. والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق، فهو جهمى كافر ;ومن زعم أنّ القرآن كلام الله عزّوجلّ ووقف، فلم يقل مخلوق ولا ـ غير مخلوق، فهو أخبث من الأوّل ;ومن زعم أنّ ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة، والقرآن كلام الله فهو جهمى، ومن لم يكفِّر هؤلاء القوم كلّهم فهو مثلهم.(۱) ۲. «مقالات الإسلاميين»، والكتاب يتناول البحث عن الفرق الإسلامية، وطبع فى جزءين فى مجلد واحد عام ۱۳۶۹هـ بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد. ۳.«اللمع فى الرد على أهل الزيغ و البدع» طبع غير مرة، وهذا خاصة أنضج كتبه، تجد مستواه فوق كتاب «الإبانة»،وهو خير مصور لعرض آرائه ونظرياته الكلامية، ولأجل ذلك نعرض آراءه ونظرياته على ضوء هذا الكتاب. المقارنة بين الكتابين: «الإبانة» و «اللمع»

إنّ الناظر فى أحوال الشيخ أبى الحسن الأشعرى يظن بادئ ذى بدء، أنّه ألّف كلًّا من الكتابين لنصرة السنّة، والدفاع عن عقيدة أهل الحديث التى كانت تتمثل يوم ذاك ـ يوم أعلن انفصاله عن المعتزلة وانخراطه فى سلك أهل السنّة والحديث ـ فى الآراء والعقائد الموروثة عن إمام الحنابلة، ولكنّه إذا قام بعمل المقايسة والمقارنة بين الكتابين سرعان ما يعدل عن تلك العقيدة، ويخرج ـــــــــــ ۱ . كتاب السنة لإمام الحنابلة: ۴۹.

(۴۴)

من البحث بنتيجة تتباعد عنها بكثير، ويقضى بأنّ «الإبانة» أُلِّفت لنصرة عقيدة أهل الحديث وكسر صولة المعتزلة دون «اللمع» ، لأنّه فى الثانى أعمق تفكيراً، وأشد عناية بالأدلّة العقلية، ولا يظهر منه أية عناية بابن حنبل ومنهجه العقائدى، بل يظهر له جلياً أنّ الشيخ فى الكتاب الأخير بصدد طرح أُصول يعتقد بها هو، سواء أكانت موافقة لعقائد الحنابلة أم لا، وسواء أكان لهم فيها نفى أم لا، وسواء أوصلت إليها فكرتهم أم لا ـ وهذه النتيجة تنعكس على ذهنية القارئ عن طريق طرح الأُصول الموجودة فى الكتابين وإليك بيانها إجمالًا: ۱. إنّ الشيخ فى «الإبانة»: بعد ما طرح فى الباب الأوّل عقيدة أهل الزيغ ـ و هم حسب عقيدته عبارة عن المعتزلة والقدرية والجهمية والمرجئة والحرورية والرافضة ـ طرح فى الباب الثانى قول أهل الحقّ والسنّة بادئاً كلامه بقوله: قولنا الذى نقول به، وديانتنا التى ندين بها: التمسّك بكتاب ربّنا عزّ وجلّ، وبسنّة نبيّنا ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث،ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل ـ نضّر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته ـ قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون. لأنّه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل الذى أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأفصح به المنهاج، فقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشكّ الشاكّين، فرحمة الله عليه من إمام مقدّم، وجليل معظّم، وكبير مفخّم، وعلى جميع أئمّة المسلمين. ترى أنّه يجعل عقيدة إمام الحنابلة عدلاً لما روى عن الصحابة والتابعين، ويعرفه كإمام متمسّك بالحق ومعتصم به، على وجه يبلغ به مقام العصمة فى القول والرأى، ولكنّه فى «اللمع» لا يتحدث عنه أبداً، ولا يذكر عنه شيئاً، بل يتفرد بطرح المسائل على ما يتبناه هو، وإقامة الدلائل العقلية عليها. ۲. إنّ الأشعرى لا يتحدّث فى كتاب «الإبانة» عن تنزيه الحقّ جلّ (۴۵)

وعلا عن الجسم والجسمانية بحماس وأسلوب صريح، بل يحاول إثبات الصفات الخبرية، كالوجه واليدين له سبحانه، كما يحاول إثبات استوائه على عرشه تعالى و يقول: «وإنّ الله استوى على عرشه» كما قال: (الرَّحْمنُ على الْعَرْشِ اسْتَوى)(۱)، وإنّ له وجهاً بلا كيف كما قال: (وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ والإِكْرامِ)(۲)، و إنّ له يدين بلا ـ كيف كما قال: (خَلَقْتُ بِيَدى) (۳)، و كما قال: (بَلْ

یَداهُ مَبْسُوطَتانِ)(۴) وإنّ له عیناً بلاـ کیف کما قال: (تَجری بِأَعْیُننا) .(۵).(۶) تری أنّه اکتفی فی التنزیه بلفظ مجمل و هو قوله: «بلا کیف» مع أنّ اللفظ المجمل لا یفید الناظر شیئاً ولا یصونه من أن یقع فی ورطة التشبیه والتجسیم. ولکنّه فی «اللمع» لم یتعرض للوجه والیدین والاستواء علی العرش، بل أهمل ذلک إهمالاً تاماً، وزاد علی ذلک التصریح القاطع بتنزیه الله عن الجسمیة، وعلوّه أن یکون مشابهاً للحوادث. ۳. تری بوادر التجسیم فی «الإبانة» بوضوح، ونأتی بنماذج من ذلک: أ. ما ذکره تأییداً لقوله: إنّ الله عزّوجلّ مستو علی عرشه، أنّه روی نافع بن جبیر عن أبیه: ینزل الله عزّوجلّ کلّ لیلة إلی سماء الدنیا فیقول: هل من سائل فأعطیه، هل من مستغفر فأغفر له، حتی یطلع الفجر.(۷) ب. إنّه یصر علی البینونة التامة بین الخالق والمخلوق، ویقول: إنّه لیس فی خلقه، ولا خلقُهُ فیه، وإنّه مستو علی عرشه بلا کیف ولا استقرار.(۸) ـــــــــــــــــــ ۱ . طه:۵. ۲ . الرحمن:۲۷. ۳ . ص: ۷۵. ۴ . المائدة:۶۴. ۵ . القمر:۱۴. ۶ . الإبانة: ۱۸ الأُصول برقم ۶، ۷، ۸، ۹. ۷ . الإبانة: ۸۸ ;أخرجه أحمد فی المسند:۴/۸۱ من حدیث جبیر. ۸ . الإبانة: ۹۲۲.

(۴۶)

ومع ذلک لم یتفطن لظاهر قوله سبحانه: (وَهُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ) (۱) وقوله: (ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلاثَة إِلاّهُوَ رابِعُهُمْ) (۲) والآیتان تنافیان البینونة الکاملة التی یدّعیها الأشعری. ج. ویستدلّ علی أنّ الله فی السماء بما روی عن النبی ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ أنّه سأل جاریة فقال لها: أین الله؟ قالت: فی السماء. فقال: فمن أنا؟ قالت: أنت رسول الله. فقال النبی ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ للرجل الذی کان بصدد عتقها: أعتقها فإنّها مؤمنة.(۳) د. ویقول: إنّه سبحانه یضع السماوات علی اصبع، والأرضین علی إصبع، کما جاءت الروایة عن رسول الله ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ من غیر تکییف(۴) ویکتفی فی نفی التجسیم بکلمة مجملة، أعنی قوله: «من غیر تکییف» . ۴. إنّ الشیخ فی «الإبانة» یصرّح بأنّه لاـ خالق إلاّـ الله، وأنّ أعمال العبید مخلوقة لله مقدورة، کما قال :(وَاللّهُ خَلَقَکُمْ وَما تَعْمَلُونَ) (۵)، وأنّ العباد لا یقدرون أن یخلقوا شیئاً وهم یُخْلَقُون.(۶) ومن المعلوم أنّ القول بأنّ فعل العبد مخلوق لله لا ینفک عن الجبر وسلب الاختیار عن الفاعل، لأنّ الفعل إذا کان مخلوقاً له سبحانه، وکان هو الموجد والمحقّق، فما معنی کون العبد مسؤولاً عن فعله ـ خیره و شره ـ؟ ولمّا کان أهل الحدیث معتقدین بهذا (مع کونه نفس الجبر) أبقاه بحاله، ولم یشر فی کتاب «الإبانة» إلی شیء یعالج تلک المسألة العویصة. ـــــــــــــــــــ ۱ . الحدید:۴. ۲ . المجادلة:۷. ۳ . الإبانة: ۹۳ والحدیث أخرجه مسلم باب تحریم الکلام فی الصلاة:۲/۷۱، ط مصر. ۴ . الإبانة: ۲۲ أخرجه البخاری:۹/۱۲۳ فی تفسیر قوله: (لماخلقت بیدی) . ۵ . الصافات:۹۶. ۶ . الإبانة: ۲۰ الأصل ۱۷.

(۴۷)

وهذا بخلاف ما فی «اللمع» فإنّه أضاف فیه إلی خالقیّة الرب، کاسبیّة العبد وقال: «إن الله هو الخالق، و العبد هو الکاسب» و بذلک عالج مشکلة الجبر وخرج من مغبته، وصحّح مسؤولیة العبد لأجل الکسب. هذه ممیزات کتاب «الإبانة» و خصوصیاته، و ماجاء فیه من الأُصول، وجمیعها یؤید أنّه قد أُلّف لغایة نصرة مذهب أحمد بن حنبل، والذی کان یمثل نظریة أهل الحدیث والمحدّثین جمیعاً. وأمّا «اللمع» فقد طرح فیه مسائل، أهملها فی «الإبانة» نشیر إلی بعضها: ۱. مسألة التعدیل والتجویز إنّ لتلک المسألة دوراً عظیماً فی تمییز المنهج الأشعری عن المعتزلی، ولبّ المسألة یرجع إلی إثبات التحسین والتقبیح العقلیین وإنکارهما، فالمعتزلة علی الأوّل والأشعری وأشیاعه علی الثانی، و ـ لأجل ذلک ـ أنکروا توصیفه سبحانه بالعدل بالمفهوم المحدد عند العقل، بل قالوا إنّ کلّ ما یفعله فهو عدل سواء أکان عند العقل عدلاً أم جوراً،وقد رکّز علی ذلک الأشعری فی «اللمع» حتی قال: یصحّ لله سبحانه أن یؤلم الأطفال فی الآخرة. وهو عادل إن فعله. وکذلک کلّ ما یفعله حتی تعذیب المؤمنین وإدخال الکافرین الجنان، وإنّما نقول لا یفعل ذلک، لأنّه أخبرنا أنّه یعاقب الکافرین. وهو لا یجوز علیه الکذب فی خبره.(۱) ولکنّه لم یُعلَم إلی الآن أنّ الشیخ من أین علم أنّه لاـ یجوز علیه تعالی الکذب؟ فإن علم ذلک من إخباره سبحانه بأنّه لا یکذب، فننقل الکلام إلی إخباره هذا، فمن أین نعلم أنّه سبحانه لا یکذب فی إخباره هذا(إنّه لا یکذب) فإنّه کما یحتمل الکذب فی سائر إخباره، یحتمل حتی فی نفس هذا الإخبار ;وإن علم من حکم العقل بأنّ

الكذب قبيح، والقبيح لا يجوز ـــــــــــــــــــ ۱ . اللمع: ۱۱۶.

(۴۸)

عليه، فهو عين الاعتراف بالتقبيح العقلى، ولو فى مورد واحد. ولأجل ذلك قلنا فى الأبحاث الكلامية إنّ إثبات الحسن والتقبيح الشرعيّين يتوقف على قبول حكم العقل بقبح الكذب على الشارع، حتى يثبت بقبوله سائر إخباره بالحسن والقبح. وقبوله فى مورد، يوجب انهدام القاعدة وبطلانها، أعنى كون التحسين والتقبيح شرعيين لا عقليين. ۲. مسألة الاستطاعة والقدرة

لقد فصّل الإمام الأشعرى الكلام فى الاستطاعة والقدرة وركّز على أنّها غير متقدمة على الفعل بل معه دائماً ـ و مع ذلك ـ اعترف بأنّ قدرة الله قديمة متقدمة على فعله، ولم يعلم وجه التفريق بينهما. هذا مع أنّ كون إحدى القدرتين واجبة والأُخرى ممكنة،لا يكون فارقاً فى وجوب تقدّم إحداهما على الفعل،وتقارن الأُخرى معه. و مع أنّ رأيه هذا يخالف الفطرة الإنسانية، فإنّ كلّ إنسان يرى بالوجدان قدرته على القيام حال القعود،وعلى المشى حال القيام. ۳. ما هو حدّ الإيمان؟

بحث عن حدّ الإيمان فقال: الإيمان بمعنى التصديق، وإنّ مرتكب الكبيرة من أهل القبلة مؤمن بإيمانه، فاسق بفسقه وكبيرته، لا كافر كما عليه الخوارج، ولا هو برزخ بين الإيمان والكفر، كما عليه المعتزلة. ۴. الآيات الواردة حول الوعد والوعيد

طرح الآيات الواردة حول الوعد والوعيد، وعالج التعارض المتوهَّم بينهما، حيث إنّ ظاهر بعض آيات الوعيد،هو تعذيب كلّ فاجر وإن كان موحداً مسلماً، مثل قوله: (وَإِنَّ الْفُجّارَ لَفِي جَحِيم) (۱)، وظاهر بعض الآيات أنّ المسلم الجائى بالحسنة فى الجنة، مثل قوله: (مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ ـــــــــــــــــــ ۱ . الانفطار:۱۴.

(۴۹) خَيْرٌ مِنْها وَهُمْ مِنْ فَزَع يَوْمَئِذ آمِنُونَ)(۱)، فعالج ذلك التعارض الابتدائى بوجه خاص.

والسير فى الكتابين والمقارنة بين فصولهما والأُصول المطروحة فيهما،وكيفية البرهنة عليها، يعرب للباحث أنّ هناك هوة سحيقة بين مذهب الأشعرى فى «الإبانة»، و مذهبه فى «اللمع»، وأنّ تلامذة مدرسته استثمروا ماجاء به الشيخ فى «اللمع»، دون ما فى «الإبانة»، وجعلوه هو الأصل،وأشادوا بنيانه،وأكبّوا على دراسته، ولأجل ذلك أصرُّوا على التنزيه، وركّزوا على الكسب، وأسّسوا منهجاً كلامياً، بين مذهب الحشوية من أهل الحديث والمعتزلة من المتكلّمين. ما هو الداعى إلى التصويرين المختلفين؟

إنّ هنا سؤالاً يطرح نفسه: إذا كان ما يعتقده الأشعرى من الأُصول هو ما جاء به فى «الإبانة»، فما هو الداعى للتصويرين المختلفين فى مذهب الحقّ؟ والإجابة عن هذا السؤال مشكلة جداً، وعلى ضوء ما ذكرناه حول الدوافع التى دعت الشيخ الأشعرى إلى الانخراط فى سلك أهل الحديث، يمكن أن يقال: إنّ الهدف الأسمى للشيخ كان هو تعديل عقائد الحشوية، من أهل الحديث الذين كانوا يتعبّدون بكلّ حديث من دون معالجة أسناده، أو مضمونه، وتقييمه فى سوق الاعتبار، وكان تحقّق ذلك الهدف رهن الانخراط فى سلكهم، والرجوع عن أعدائهم ومخالفيهم، ولذلك أعلن الشيخ التوبة عن الاعتزال ونصرة مذهب إمام الحديث ومقدامه. ولكن لمّا لم يكن ذلك كافياً فى الأخذ بمجامع قلوبهم، وصرف نفوسهم وأهوائهم إلى نفسه، عمل كتاب «الإبانة» حتى يرضى قلوبهم ويملأ عيونهم مع إقحام بعض الكلمات التى تناسب التنزيه وتخالف التجسيم فيها. ولمّا تربّع على سدَّة الحكم وآمنت أصناف من الحشوية به، أخذ بالتعديل ـــــــــــــــــــ ۱ . النمل:۸۹.

(۵۰)

والإصلاح، وبيّن ما يعتقد به من المذهب الحقّ، الذى هو منهج وسط ين العقيدة الحنبلية والمعتزلة ;فألّف كتاب «اللمع»، وبذلك يمكن أن يقال إنّ «الإبانة» أسبق تأليفاًمن «اللمع». إنّ ما بين الباحثين عن منهج الإمام الأشعرى من يوافقنا فى النتيجة، وقد وصل إليها من طريق غير ما سلكناه، وإليك نصّه: «إنّ الصورة العقلية التى يصوّرها فى «الإبانة» قد صوّرت أوّلاً، والصورة العقلية التى يصوّرها فى «اللمع» قد صوّرت أخيراً، وإنّها كانت تجديداً لمذهب الأشعرى فى وضعه النهائى الذى مات صاحبه وهو يعتنقه، ويعتقد صحته،ويدافع عنه، ويرضاه لأتباعه، وأسباب هذا الترجيح ـ كون اللمع أُلّف بعد الإبانة ـ كثيرة، فمنها ما هو نفسى، ومنها ما هو علمى.

وممّا يعود إلى الأسباب النفسية أنّنا نرى الأشعرى فى كتاب «الإبانة» أشرق أسلوباً، وأكثر تحمّساً، وأعظم تحاملاً على المعتزلة، وأكثر بعداً عن آرائهم، وهذه مظاهر نفسية يجدها المرء فى نفسه تجاه رأيه الذى يتركه إبّان تركه أو بُعَيْدَ التنازل عنه، أمّا من الناحية العلمية فحسب القارئ أن يراجع باباً مشتركاً فى الكتابين ليرى أنّ كتاب «اللمع» فى ذلك الباب أحاط بمسائل،وأجاد فى عرض أدلّتها، وأفاض فى بيان اعتراضات خصومه، وأحسن فى الرد عليها،وذاك ممّا يدلّ على أنّ كتاب «اللمع» لم يكتب إلاّ فى الوقت الذى نضج فيه المذهب فى نفس صاحبه، وأنّه لم يصوّره فى هذا الكتاب إلاّ بعد أن أصبح واضحاً عنده.(۱) والفرق بين التحليلين واضح، فعلى ما ذكرناه نحن لم يكن للإمام الأشعرى بعد الرجوع عن الاعتزال إلاّ مذهب واحد وفكرة خاصة، وقد عرضها بعد ما اصطنع الصورة الأُولى ليكسب بها رضى الحنابلة أو يتجنب شرهم. وعلى ما ذكره ذلك الباحث تكون الصورتان لمرحلتين مختلفتين فى تطوّره

________ ۱ . مقدّمة اللمع للدكتور «حمودة غرابة»: ۷ نقله عن الباحث الغربى «فنسنك» وغيره.

(۵۱)

الفكرى بعد تحوله عن مذهب المعتزلة، فالصورة الأُولى صورة غير ناضجة، وربما أعان عليها حنقه على الاعتزال وخصومته معهم، والصورة الثانية صورة ناضجة أبدتها فاكرته بعد ملاءمة الظروف ورجوع الهدوء إلى ذهنه وفكره. ثمّ إنّ بين الباحثين الغربيين من يرجّح العكس، وأنّ الصورة العقلية عنده بعد الرجوع عن الاعتزال، يعطيها كتاب «اللمع»، لكنّه لما رحل من البصرة إلى بغداد فى أُخريات حياته ووقع تحت نفوذ الحنابلة ألّف كتاب «الإبانة»، وأثبت الوجه واليدين لله سبحانه. والله أعلم. ۵. رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام

قد أثبت فى ذلك الكتاب استحسان الخوض فى المسائل الكلامية واستدلّ بالآيات، وبذلك قضى على فكرة أهل الحديث الذين يحرّمون الخوض فى المباحث العقلية، ويستندون فى عقائدهم بظواهر الكتاب والسنّة، وقد طبع للمرة الثالثة فى حيدر آباد الدكن ـ الهند ـ، عام ۱۴۰۰هـ ـ ۱۹۷۹م، وطبع أيضاً فى ذيل كتاب «اللمع» الآنف ذكره، وهو بكتابه هذا خالف السنّة المتبعة بين أهل الحديث، كما أثارهم على نفسه، وبما أنّ تلك الرسالة ـ على اختصارها ـ لا تخلو من نكات وتعرب عن مبلغ وروده بالكتاب وكيفية استنباطه منه، نأتى بنصّ الرسالة هنا تماماً. قال بعد التسمية والحمد والتسليم: أمّا بعد فإنّ طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أُصول الدين ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أنّ الكلام فى الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات البارى عزّوجلّ بدعة وضلالة، وقالوا: لو كان هدى ورشاداً لتكلّم فيه النبى ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ وخلفاؤه وأصحابه! قالوا: ولأنّ النبى ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ لم يمت حتى تكلم فى كلّ ما يحتاج إليه من أُمور الدين، و بيّنه بياناً شافياً، ولم يترك بعده لأحد مقالاً فيما للمسلمين إليه حاجة من أُمور دينهم، وما يقربهم إلى الله عزّوجلّ ويباعدهم عن سخطه ;فلمّا لم يرووا عنه (۵۲)

الكلام فى شىء ممّا ذكرناه، علمنا أنّ الكلام فيه بدعة، والبحث عنه ضلالة، لأنّه لو كان خيراً لما فات النبى ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ ولتكلَّموا فيه، قالوا: ولأنّه ليس يخلو ذلك من وجهين: إمّا أن يكونوا علموه فسكتوا عنه، أو لم يعلموه بل جهلوه ;فإن كانوا علموه ولم يتكلّموا فيه وسعنا أيضاً نحن السكوت عنه، كما وسعهم السكوت عنه، ووسعنا ترك الخوض كما وسعهم ترك الخوض فيه، ولأنّه لو كان من الدِّين ما وسعهم السكوت عنه، وإن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله كما وسع أُولئك جهله، لأنّه لو كان من الدين لم يجهلوه، فعلى كلا الوجهين الكلام فيه بدعة، والخوض فيه ضلالة ;فهذه جملة ما احتجّوا به فى ترك النظر فى الأُصول. قال الشيخ أبو الحسن رضى الله عنه: الجواب عنه من ثلاثة أوجه: أحدها قلب السؤال عليهم بأن يقال: النبى ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ لم يقل أيضاً إنّه من بحث عن ذلك وتكلّم فيه فاجعلوه مبتدعاً ضالاً، فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ضُلاّلاً إذ قد تكلّمتم فى شىء لم يتكلم فيه النبى ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ، وضلّلتم من لم يضلّله النبى ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ. الجواب الثانى أن يقال لهم: إنّ النبى ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ لم يجهل شيئاً ممّا ذكرتموه من الكلام فى الجسم والعرض، والحركة والسكون، والجزء والطفرة، وإن لم

یتکلم فی کلّ واحد من ذلک معیناً، وکذلک الفقهاء والعلماء من الصحابة، غیر أنّ هذه الأشیاء التی ذکرتموها معینة، أَصولها موجودة فی القرآن والسنة جملة غیر منفصلة. فأمّا الحرکة والسکون والکلام فیهما فأصلهما موجود فی القرآن، و هما یدلّان علی التوحید، وکذلک الاجتماع والافتراق، قال الله تعالی مخبراً عن خلیله إبراهیم صلوات علیه وسلامه فی قصة أُفول الکوکب الشمس والقمر(۱) وتحریکها من مکان إلی مکان، ما دلّ علی أنّ ربّه عزّوجلّ لا یجوز ــــــــــــــــــــ ۱ . الأنعام:۷۵ـ ۷۹.

(۵۳)

علیه شیء من ذلک، وأنّ من جاز علیه الأُفول والانتقال من مکان إلی مکان فلیس بإله. وأمّا الکلام فی أُصول التوحید فمأخوذ أیضاً من الکتاب، قال الله تعالی: (لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلاَّ الله لَفَسَدَتا) (۱)، وهذا الکلام موجز منبه علی الحجة بأنّه واحد لا شریک له، وکلام المتکلّمین فی الحجاج فی التوحید بالتمانع والتغالب فإنّما مرجعه إلی هذه الآیة، وقوله عزّوجلّ: (مَا اتَّخَذَ اللّهُ مِنْ وَلَد وَما کانَ مَعَهُ مِنْ إِله إِذاً لَذَهَبَ کُلُّ إِله بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعَضُهُمْ عَلی بَعْض) (۲) إلی قوله عزّوجلّ: (أَمْ جَعَلُوا للّهِ شُرَکاءَ خَلَقُوا کَخَلْقِهِ فَتَشابَهَ الْخَلْقُ) .(۳) وکلام المتکلّمین فی الحجاج فی توحید الله إنّما مرجعه إلی هذه الآیات التی ذکرناها، وکذلک سائر الکلام فی تفصیل فروع التوحید والعدل إنّما هو مأخوذ من القرآن، فکذلک الکلام فی جواز البعث واستحالته الذی قد اختلف عقلاء العرب و من قبلهم من غیرهم فیه حتی تعجبوا من جواز ذلک فقالوا: (أَ إِذا مِتْنا وَکُنّا تُراباً ذلِکَ رَجْعٌ بَعیدٌ)(۴) وقولهم:(هَیْهاتَ هَیْهاتَ لِما تُوعَدُونَ)(۵)، وقولهم: (مَنْ یُحیی العِظامَ وَهِیَ رَمیمٌ) (۶) وقوله تعالی: (أَیَعِدُکُمْ أَنَّکُمْ إِذا مِتُّمْ وَکُنْتُمْ تُراباً وَعِظاماً أَنَّکُمْ مُخْرَجُونَ) (۷)، وفی نحو هذاالکلام منهم إنّما ورد بالحجاج فی جواز البعث بعد الموت فی القرآن تأکیداً لجواز ذلک فی العقول، وعلم نبیه ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ ، ولقّنه الحجاج علیهم فی إنکارهم البعث من وجهین علی طائفتین: منه طائفة أقرّت بالخلق الأوّل وأنکرت الثانی، وطائفة جحدت ذلک بقدم العالم فاحتج علی المقر منها بالخلق ــــــــــــــــــــ ۱ . الأنبیاء:۲۲. ۲ . المؤمنون:۹۱. ۳ . الرعد:۱۶. ۴ . ق:۳. ۵ . المؤمنون:۳۶. ۶ . یس:۷۸. ۷ . المؤمنون:۳۵.

(۵۴)

الأوّل بقوله: (قُلْ یُحییها الّذی أَنشَأَها أَوّلَ مَرّة)(۱) ، وبقوله: (وَهُوَ الَّذی یَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعیدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ علیهِ) (۲) وبقوله: (کَما بَدَأَکُمْ تَعُودُونَ)(۳)، فنبّههم بهذه الآیات علی أنّ من قدر أن یفعل فعلاً علی غیر مثال سابق فهو أقدر أن یفعل فعلاً محدثاً، فهو أهون علیه فیما بینکم وتعارفکم، وأمّا الباری جلّ ثناؤه وتقدّست أسماؤه فلیس خلقُ شیء بأهون علیه من الآخر، وقد قیل: إنّ الهاء فی «علیه» إنّما هی کنایة للخلق بقدرته، إنّ البعث والإعادة أهون علی أحدکم وأخف علیه من ابتداء خلقه، لأنّ ابتداء خلقه إنّما یکون بالولادة والتربیة وقطع السرة والقماط وخروج الأسنان، وغیر ذلک من الآیات الموجعة المؤلمة، وإعادته إنّما تکون دفعة واحدة لیس فیها من ذلک شیء، فهی أهون علیه من ابتدائه، فهذا ما احتج به علی الطائفة المقرّة بالخلق. وأمّا الطائفة التی أنکرت الخلق الأوّل والثانی، وقالت بقدم العالم فإنّما دخلت علیهم شبهة بأن قالوا: وجدنا الحیاة رطبة حارة، والموت بارداً یابساً، وهو من طبع التراب، فکیف یجوز أن یجمع بین الحیاة والتراب والعظام النخرة فیصیر خلقاً سویاً، والضدان لاـ یجتمعان، فأنکروا البعث من هذه الجهة. ولعمری إنّ الضدّین لا یجتمعان فی محلّ واحد، ولا فی جهة واحدة، ولا فی الموجود فی المحل، ولکنّه یصح وجودهما فی محلین علی سبیل المجاورة، فاحتج الله تعالی علیهم بأن قال: (الّذی جَعَلَ لَکُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ ناراً فَإِذا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ) (۴)، فردّهم الله عزّ وجلّ فی ذلک إلی ما یعرفونه و یشاهدونه من خروج النار علی حرها ویبسها من الشجر الأخضر علی برده ورطوبته، فجعل جواز النشأة الأُولی دلیلاًـ علی جواز النشأة الآخرة، لأنّها دلیل علی جواز مجاورة الحیاة التراب والعظام النخرة، فجعلها خلقاً سویاً وقال: (کَما ــــــــــــــــــــ ۱ . یس:۷۹. ۲ . الروم:۲۷. ۳ . الأعراف:۲۹. ۴ . یس:۸۰.

(۵۵) بَدَأْنا أَوّل خَلْق نُعیدُهُ) .(۱)

وأمّا ما یتکلّم به المتکلّمون من أنّ الحوادث أوّلاـ(۲) و ردّهم علی الدهریة أنّه لاـ حرکة إلاّـ وقبلها حرکة، ولا یوم إلاّ وقبلها یوم،

والكلام على من قال: ما من جزء إلّا وله نصف لا إلى غايـة، فقـد وجدنا أصل ذلك فى سنّة رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ حين قـال: «لاـ عـدوى ولاـ طيرة» فقال أعرابى: فما بال الإبل كأنّها الظباء تـدخل فى الإبل الجَربى فتجرب؟ فقال النبى ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ : « فمن أعـدى الأوّل؟» فسكـت الأعرابى لمّا أفحمه بالحجـة المعقولـة. وكـذلك نقول لمن زعم أنّه لا حركـة إلاّوقبلها حركة: لو كان الأمر هكذا لم تحدث منها واحدة، لأنّ ما لا نهاية له لا حدث له، وكذلك لما قال الرجل: يا نبى الله! إنّ امرأتى ولدت غلاماً أسود وعرض بنفيه، فقـال النبى ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ : هـل لـك من إبـل؟ فقال: نعم! قال: فما ألوانها، قال: حمر، فقال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ : «هـل فيهـا من أورق؟ »قال: نعم! إنّ فيها أورق، قال: «فأنّى ذلك؟» قال: لعلّ عرقاً نزعه، فقال النبى ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ : «ولعل ولدك نزعه عرق». فهذا ما علم الله نبيه من ردّ الشـىء إلى شكله ونظيره، وهو أصل لنا فى سـائر ما نحكم به من الشبيه والنظير. وبـذلك نحتـج على من قال: إنّ الله تعالى و تقـدّس يشـبه المخلوقات،وهو جسم، بأن نقول له: لو كان يشـبه شيئاً من الأشياء لكان لا يخلو من أن يكون يشبهه من كلّ جهاته، أو يشبهه من بعض جهاته ؛فإن كان يشبهه من كلّ جهاته وجـب أن يكـون محـدثاً من كـلّ جهـاته، وإن كـان يشـبهه من بعض جهـاته وجـب أن يكـون محـدثاً مثله من حيث أشـبهه، لأـنّ كلّ مشـتبهين حكمهما واحد فيما اشتبها له، ويستحيل أن يكون المحدث قديماً والقديم محدثاً، وقد ـــــــــــــــــــــــــ ۱ . الأنبياء:۱۰۴.
۲ . بياض فى الأصل.

(۵۶)

قال تعالى وتقـدس: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىءٌ) (۱) و قـال تعالى و تقـدّس:(ولَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ) .(۲) وأمّـا الأصل بأنّ للجسم نهايـة وأنّ الجزء لا ينقسم فقوله عزّوجلّ اسـمه :(وَكُلُّ شَـىء أَحْصَيْناهُ فى إِمام مُبينٌ) (۳) و محال إحصاء ما لا نهايـة له، ومحال أن يكون الشـىء الواحد ينقسم(۴)، لأنّ هذا يوجب أن يكونا شيئين، وقد أخبر أنّ العدد وقع عليهما. وأمّا الأصل فى أنّ المحدث للعالم يجب أن يتأتى لـه الفعـل نحـو قصـده واختيـاره وتنتفى عنه كراهيته، فقـوله تعـالى : (أَفَرَأَيْتُمْ مـا تُمْنُونَ* ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُـونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخـالِقُونَ) (۵)، فلم يسـتطيعوا أن يقولوا بحجة أنّهم يخلقون مع تمنّيهم الولد، فلا يكون مع كراهيته له، فتبههم أنّ الخالق هو من يتأتى منه المخلوقات على قصـده. وأمّا أصلنا فى المناقضـة على الخصم فى النظر فمأخوذ من سـنّة سـيّدنا محمـد ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ ،وذلك تعليم الله عزّوجلّ إيّاه حين لقى الحبر السـمين، فقال له: نشدتك بالله هل تجد فيما أنزل الله تعالى من التوراة أنّ الله تعالى يبغض الحبر السمين؟ فغضب الحبر حين عيّره بـذلك، فقـال: «مـا أنزل الله على بشـر من شـىء»، فقـال الله تعـالى: (قُـلْ مَنْ أَنْزَلَ الكِتابَ الَّذِى جاءَ بِهِ مُوسـى نُوراً)(۶). فناقضه عن قرب، لأنّ التوراة شـىء، وموسى بشر، وقد كان الحبر مقرّاً بأنّ الله تعالى أنزل التوراة على موسى. وكذلك ناقض الـذين زعموا أنّ الله تعـالى عهـد إليهم أن لاـ يؤمنوا لرسول حتى يأتيهم بقربان تأكله النار، فقال تعالى: (قُلْ قَـدْ جاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلى بِالْبَيِّنـاتِ وَبِـالَّذِى قُلْتُمْ فَلِـَمَ قَتَلْتُمُـوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صـادِقِينَ)(۷) فناقضـهم بـذلك وحـاجهم. ـــــــــــــــــــــــــ ۱ . الشـورى:۱۱. ۲ . الإخلاص:۴. ۳ . يس:۱۲. ۴ . بياض فى الأصل. ۵ . الواقعة:۵۸ـ ۵۹. ۶ . الأنعام:۹۱. ۷ . آل عمران:۱۸۳.

(۵۷)

وأمّا أصلنا فى اسـتدراكنا مغالطـة الخصوم فمأخوذ من قوله تعالى (إِنّكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون ـ إلى قوله ـ لا يَسْـمَعُونَ)(۱) فإنّها لمّا نزلت هـذه الآيـة بلغ ذلك عبـد الله بن الزبعرى ـ و كان جـدلاً خصـماً ـ فقال: خصـمت محمـداً وربّ الكعبـة، فجاء إلى رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ ، فقال: يا محمـد! ألست تزعـم أنّ عيسـى وعزيراً والملائكة عبدوا؟ فسكـت النبى ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ لاـ سـكوت عى ولاـ منقطع، تعجباً من جهله، لأـنّه ليس فى الآيـة مـا يوجب دخول عيسـى وعزير والملائكـة فيها، لأنّه قال:(ما تَعبـدون)ولم يقل وكلّ ما تعبـدون من دون الله، وإنّما أراد ابن الزبعرى مغالطة النبى ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ ليوهم قومه أنّه قد حاجّه، فأنزل الله عزّوجلّ: (إِنَّ الَّذينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنّا الحُسنى)يعنى من المعبودين (أُولئِكَ عَنْهَا مُبعدُونَ)(۲) ، فقرأ النبى ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ ذلـك، فضـجّوا عنـد ذلـك لئلاـ يتبين انقطاعهم وغلطهم، فقالوا: (ءَآلهتنا خيرٌ أَمْ هُو) يعنون

عیسی، فأنزل الله تعالی: (ولما ضرب ابن مریم مثلًا إذاً قومک منه یصدّون) إلی قوله (خصمون)(۳)، وکلّ ما ذکرناه من الآی أو لم نذکره أصل، وحجة لنا فی الکلام فیما نذکره من تفصیل، وإن لم تکن مسألة معینة فی الکتاب والسنّة، لأنّ ما حدث تعیینها من المسائل العقلیات فی أیّام النبیّ ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ والصحابة قد تکلّموا فیه علی نحو ما ذکرناه. والجواب الثالث: إنّ هذه المسائل التی سألوا عنها قد علمها رسول الله ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ ولم یجهل منها شیئاً مفصلًا، غیر أنّها لم تحدث فی أیام معینة فیتکلم فیها، أو لا یتکلّم فیها، وإن کانت أُصولها موجودة فی القرآن والسنّة، وما حدث من شیء فیما له تعلّق بالدین من جهة الشریعة فقد تکلّموا فیه وبحثوا عنه وناظروا فیه وجادلوا وحاجّوا، کمسائل العول والجدات من مسائل الفرائض، وغیر ذلک من الأحکام، وکالحرام والبائن والبتة وحبلک ــــــــــــــ ۱ . الأنبیاء:۹۸ـ ۱۰۰. ۲ . الأنبیاء:۱۰۱. ۳ . الزخرف:۵۷ـ ۵۸.

(۵۸)

علی غاربک. وکالمسائل فی الحدود والطلاق ممّا یکثر ذکرها، ممّا قد حدثت فی أیامهم، ولم یجئ فی کلّ واحدة منها نصّ عن النبی ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ، لأنّه لو نصّ علی جمیع ذلک ما اختلفوا فیها، و ما بقی الخلاف إلی الآن. وهذه المسائل ـ و إن لم یکن فی کلّ واحدة منها نصّ عن رسول الله ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ فإنّهم ردّوها وقاسوها علی ما فیه نصّ من کتاب الله تعالی والسنّة واجتهادهم، فهذه أحکام حوادث الفروع، ردّوها إلی أحکام الشریعة التی هی فروع لا تستدرک أحکامها إلّا من جهة السمع والرسل، فأمّا حوادث تحدث فی الأُصول فی تعیین مسائل فینبغی لکلّ عاقل مسلم أن یرد حکمها إلی جملة الأُصول المتفق علیها بالعقل والحس والبدیهة وغیر ذلک، لأنّ حکم مسائل الشرع التی طریقها السمع أن تکون مردودة إلی أُصول الشرع الذی طریقه السمع، وحکم مسائل العقلیات والمحسوسات أن یرد کلّ شیء من ذلک إلی بابه، ولا یخلط العقلیات بالسمعیات ولا السمعیات بالعقلیات، فلو حدث فی أیّام النبی ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ الکلام فی خلق القرآن وفی الجزء والطفرة بهذه الألفاظ لتکلّم فیه وبیّنه، کما بیّن سائر ما حدث فی أیامه من تعیین المسائل، وتکلّم فیها. ثمّ یقال: النبی ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ لم یصح عنه حدیث فی أنّ القرآن غیر مخلوق أو هو مخلوق، فلم قلتم: إنّه غیر مخلوق؟ فإن قالوا: قد قاله بعض الصحابة وبعض التابعین. قیل لهم: یلزم الصحابی والتابعی مثل ما یلزمکم من أن یکون مبتدعاً ضالاً إذ قال ما لم یقله الرسول ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ. فإن قال قائل: فأنا أتوقّف فی ذلک فلاـ أقول: مخلوق ولاـ غیر مخلوق. قیل له: فأنت فی توقّفک فی ذلک مبتدع ضال، لأنّ النبی ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ لم یقل: إن حدثت هذه الحادثة بعدی توقّفوا فیها ولا تقولوا فیها شیئاً، ولا قال: ضلّلوا وکفّروا من قال بخلقه أو من قال بنفی خلقه. وخبرونا، لو قال قائل: إن علم الله مخلوق، أکنتم تتوقّفون فیه أم لا؟ (۵۹)

فإن قالوا: لا. قیل لهم: لم یقل النبی ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ ولا أصحابه فی ذلک شیئاً ;وکذلک لو قال قائل: هذا ربّکم شبعان أو ریان، أو مکتس أو عریان، أو مقرور أو صفراوی أو مرطوب، أو جسم أو عرض، أو یشم الریح أو لاـ یشمّها، أو هل له أنف وقلب وکبد وطحال، وهل یحج فی کلّ سنة، وهل یرکب الخیل أو لا یرکبها، وهل یغتمّ أم لا؟ونحو ذلک من المسائل، لکان ینبغی أن تسکت عنه، لأنّ رسول الله ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ لم یتکلّم فی شیء من ذلک ولا أصحابه، أو کنت لا تسکت، فکنت تبیّن بکلامک أنّ شیئاًمن ذلک لا یجوز علی الله عزّوجلّ، وتقدس کذا وکذا بحجّة کذا وکذا. فإن قال قائل: أسکت عنه ولا أُجیبه بشیء، أو أهجره، أو أقوم عنه، أو لا أسلم علیه، أو لا أعوده إذا مرض، أو لا أشهد جنازته إذا مات. قیل له: فیلزمک أن تکون فی جمیع هذه الصیغ التی ذکرتها مبتدعاً ضالاً، لأنّ رسول الله ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ لم یقل: من سأل عن شیء من ذلک فاسکتوا عنه، ولا قال: لا تسلّموا علیه، ولا: قوموا عنه، ولا قال شیئاً من ذلک، فأنتم مبتدعة إذا فعلتم ذلک، ولم لم تسکتوا عمّن قال بخلق القرآن، و لِمَ کفرتموه، ولم یرد عن النبی ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ حدیث صحیح فی نفی خلقه، وتکفیر من قال بخلقه. فإن قالوا: إنّ أحمد بن حنبل رضی الله عنه، قال بنفی خلقه، وتکفیر من قال بخلقه. قیل لهم: ولِمَ لم یسکت أحمد عن ذلک بل تکلّم فیه؟ فإن قالوا: لأنّ العباس العنبری ووکیعاً وعبد الرحمن بن مهدی وفلاناً وفلاناً قالوا إنّه غیر مخلوق، ومن قال بأنّه مخلوق فهو کافر. قیل لهم: ولِمَ لم

يسكت أولئك عمّا سكت عنه ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ؟ فإن قالوا: لأنّ عمرو بن دينار وسفيان بن عيينة وجعفر بن محمد رضى الله عنهم و فلاناً وفلاناً قالوا: ليس بخالق ولا مخلوق. (۶۰)

قيل لهم: ولِمَ لم يسكت أولئك عن هذه المقالة، ولم يقلها رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ؟ فإن أحالوا ذلك على الصحابة أو جماعة منهم كان ذلك مكابرة. فإنّه يقال لهم: فلم لم يسكتوا عن ذلك، ولم يتكلّم فيه النبى ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ. ولا قال: كفروا قائله. وإن قالوا: لابدّللعلماء من الكلام فى الحادثة ليعلم الجاهل حكمها. قيل لهم: هذا الذى أردناه منكم، فلم منعتم الكلام، فأنتم إن شئتم تكلّمتم، حتى إذا انقطعتم قلتم: نهينا عن الكلام ;وإن شئتم قلدتم من كان قبلكم بلا حجة ولا بيان، وهذه شهوة وتحكّم. ثمّ يقال لهم: فالنبى ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ لم يتكلّم فى النذور والوصايا، ولا فى العتق، ولا فى حساب المناسخات، ولا صنف فيها كتاباً كما صنعه مالك والثورى والشافعي وأبو حنيفة، فيلزمكم أن يكونوا مبتدعة ضلّالاً إذ فعلوا ما لم يفعله النبى ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ، وقالوا ما لم يقله نصاً بعينه، وصّنفوا ما لم يصنّفه النبى ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ، وقالوا بتكفير القائلين بخلق القرآن ولم يقله النبى ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ. وفيما ذكرنا كفاية لكلّ عاقل غير معاند. أنجز والحمد لله، وصلّى الله على سيّدنا محمد وآله وصحبه وسلم. وجه تسمية علم الكلام، بالكلام

قال فى المواقف: إنّما سمّى كلاماً إمّا لأنّه بازاء المنطق للفلاسفة، أو لأنّ أبوابه عنونت أوّلاً بالكلام فى كذا، أو لأنّ مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه، أو لأنّه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات ومع الخصم.(۱) قد ذكر التفتازانى فى «شرح العقائد النسفية» فى وجه تسمية علم العقائد بعلم الكلام وجوهاً ستة، وكلّها مرجوحة، وإليك نصّه:

________ ۱ . المواقف: ۸ـ۹.

(۶۱)

۱. إنّ عنوان مباحث ذلك العلم كان قولهم: الكلام فى كذا. ۲. لأنّه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة. ۳. لأنّه أوّل ما يجب من العلوم التى تُتعلّم بالكلام. ۴. لأنّه إنّما يتحقّق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين. ۵. لأنّه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً، فيشتد افتقاره إلى الكلام. ۶. لأنّه لقوّة أدلّته صار كأنّه هو الكلام دون ما عداه.(۱) إنّ واحداً من هذه الوجوه لا ـ يقبله الذوق، لأنّ جميعها أو أكثرها مشترك بين علم العقائد وغيره من العلوم، فلماذا اختص ذاك العلم به ولم يطلق على سائر العلوم؟ والظاهر أنّ تسميته به لأحد وجهين تاليين: ۱. إنّ أوّل خلاف وقع فى الدين كان فى كلام الله عزّوجلّ، وأنّه أمخلوق هو أو غير مخلوق؟ فتكلم الناس فيه، فسمّى هذا النوع من العلم كلاماً واختص به.(۲) يلاحظ عليه: أنّ حدوث القرآن و قدمه لم يكن أوّل خلاف وقع فى الدين، بل سبقته عدة خلافات. منها: كون صيغة الخلافة هى التنصيص أو اختيار الأُمّة، وبعبارة أُخرى: هل الخليفة بعد رسولالله أبو بكر أو عليّ؟ ومنها: أنّ مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن فاسق، أو لا مؤمن ولا كافر بل منزلة بين المنزلتين، أو كافر؟ فقد أثار أمر التحكيم فى (صفّين) هذه المسألة. طرحت هذه المسألة فى الأوساط الإسلامية قبل أن يطرح قدم القرآن أو حدوثه.

________ ۱ . شرح العقائد النسفية: ۱۵، طبع بغداد سنة ۱۳۲۶هـ ۲ . الوفيات:۱/۶۷۷.

(۶۲)

ومنها: أنّ الإيمان إذعان وقول وعمل، أو إذعان فقط، أو إذعان بشرط الإظهار، إلى غير ذلك من الوجوه. ومنها: مسألة الجبر والاختيار، وسيادة القدر على حرية الإنسان بل على قدرة الرب فلا يغير ولا يبدل المقدر، أو غير ذلك. فهذه المسائل متقدمة على البحث عن قدم القرآن وحدوثه. وإنّما طرحت هذه المسألة فى أوائل الخلافة العباسية بين الأوساط. نعم، ينسب القول بالحدوث إلى آخر الخلفاء من المروانيّين، وأنّه أخذ حدوث القرآن عن الجعد بن درهم، ولم يوجد القول بالقدم والحدوث فى أواخر المروانيّين دوياً بين الناس. ۲. إنّ تسمية علم العقائد بالكلام لأجل أنّ ذاك العلم بالصورة العقلية كان مهنة للمعتزلة وحرفة لهم، وبما أنّ هؤلاء كانوا أرباب الفصاحة والبلاغة وكانوا يدافعون عن عقيدتهم بأفصح العبارات وأبلغها وأوكدها، فلذلك اشتهروا بأصحاب الكلام،

وسمِّی من لصق بذلک وتمهّر فیه متکلماً، والله العالم.

استدلاله علی وجود الصانع سبحانه

استدلاله علی وجود الصانع سبحانه

قال: الدلیل علی ذلک أنّ الإنسان الذی هو فی غایة الکمال والتمام، کان نطفة، ثمّ علقة، ثم مضغة، ثم لحماً، ودماً، وعظماً، وقد علمنا أنّه لم ینقل نفسه من حال إلی حال، لأنّا نراه ـ فی حال کمال قوته وتمام عقله ـ لا یقدر أن یحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً، ولا أن یخلق لنفسه جارحة، یدل ذلک علی أنّه فی حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلک أعجز، ورأیناه طفلاً ثمّ شاباً ثم کهلاً ثمّ شیخاً، وقد علمنا أنّه لم ینقل نفسه من حال الشباب إلی حال الکبر والهرم، لأنّ الإنسان لو جهد أن یزیل عن نفسه الکبر والهرم ویردّها إلی حال الشباب لم یمکنه ذلک، فدلّ ما وصفناه علی أنّه لیس هو الذی ینقل نفسه فی هذه الأحوال، وأنّ له ناقلاً نقله من حال إلی حال ودبره علی ما هو علیه، لأنّه لا یجوز انتقاله من حال إلی حال بغیر ناقل ولا مدبر. ثمّ مثل لذلک بتحوّل القُطن إلی الغزل، إلی الفتل، إلی الثوب، فکما هو یحتاج إلی ناسج فکذلک الإنسان، فلو دلّ ذلک علی وجوده، کان تحوّل النطفة علقة ثمّ مضغة ثمّ لحماً ودماً وعظماً أعظم فی الأعجوبة، وکان أولی أن یدلّ علی صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلی حال، وقد قال الله تعالی: (أَفَرَأَیْتُمْ ما تُمْنُونَ *ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخالِقُونَ)(۱). وقال سبحانه: (وَفی أَنْفُسِکُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ)(۲) فبیّن لهم عجزهم وفقرهم إلی صانع ــــــــــــــــــــ ۱ . الواقعة:۵۸ـ ۵۹. ۲ . الذاریات:۲۱.

(۶۶)

صنعهم ومدبر دبرهم.(۱) یلاحظ علی هذا الدلیل: أوّلاً: أنّ الاستدلال المذکور استدلال عقلی بحت، ومعتمد علی أصل فلسفی وهو حاجة الممکن إلی العلة، أو حاجة الحادث إلی السبب. وبعبارة أُخری: معتمد علی قبول قانون العلیة. وهذا النوع من التفکیر یختص بالمتکلّمین. ولا نری مثله بین أهل الحدیث. وهذا دلیل علی أنّ الشیخ یسیر علی ضوء العقل، والاستدلال به ما أمکن. ثانیاً: أنّ صلب البرهان فی البیان الأوّل یرجع إلی أنّ فاقد الکمال لا یعطیه، فالإنسان إذا عجز عن إحداث السمع والبصر فی حال القدرة، فهو فی حال العجز أولی. وقد أفرغ أمیر المؤمنین هذا البرهان فی بعض خطبه، فی جمل فی غایة الفصاحة فقال:«أم هذا الذی أنشأه فی ظلمات الأرحام، وشغف الأستار، نطفة دهاقاً، وعلقة محاقاً، وجنیناً وراضعاً، وولیداً ویافعاً، ثمّ منحه قلباً حافظاً، ولساناً لافظاً، وبصراً لاحظاً، لیفهم معتبراً ویقصر مزدجراً».(۲) ثالثاً: أنّ ما استعرض الشیخ من الآیتین إنّما هو من الشواهد الواضحة علی أنّ القرآن یعتمد فی بیان الأُصول والمعارف علی الأدلة العقلیّة والبراهین الواضحة، من أجل إقناع عامة البشر، مؤمناً کان أم کافراً، ولا یکتفی بالتعبّد، فإنّ للتکلّم مع البرهان مکاناً، وللتعبّد مکاناً آخر، فما لم تستقر شجرة الإیمان فی قلب الإنسان، لا تصح مشافهته إلاّبما یوحیه إلیه عقله وتقضی به فطرته، فإذا صار مؤمناً معتقداً بربه وبرسوله ورسالته ووحیه، یبلغ إلی مرحلة یصحّ معها التکلّم معه بصورة التعبّد وإلقاء الأُصول والوظائف مجردة عن البرهنة. ثمّ إنّ الشیخ فی أثناء تقریر البرهان جاء بأمر غیر تام، فاستدلّ علی أنّ ــــــــــــــــــــ ۱ . اللمع: ۱۸. ۲ . نهج البلاغة:۱/۱۴۰، الخطبة ۸۰، ط مصر.

(۶۷)

هناک ناقلاً ومدبراً غیر الإنسان بقوله: «إن الإنسان لوجهد أن یزیل عن نفسه الکبر لم یمکنه ذلک» وجعل هذا دلیلاً علی أنّه لم ینقل نفسه من حال الشباب إلی حال الکبر، ولکن الملازمة غیر ثابتة، إذ لمشکّک أن یقول: إنّه قادر علی نقل نفسه من الشباب إلی الهرم، ولکنّه غیر قادر علی العکس، ولا ملازمة بین القدرة علی القضیة الأُولی والقدرة علی القضیة الثانیة، فالإنسان الضعیف قادر علی قذف الجسم الثقیل من السطح إلی الأرض، ولیس بقادر علی رفعه منها إلیه، وقس علی ذلک الأمثلة الأُخری. (۶۸)

البارئ لا يشبه المخلوقات

البارئ لا يشبه المخلوقات

استدلّ على تنزيه سبحانه عن مشابهة المخلوقات بأنّه لو أشبهها لكان حكمه فى الحدوث حكمها،ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها فى جميع الجهات أو فى بعضها ;فلو أشبهها فى جميع الجهات، كان محدثاً مثلها من جميع الجهات، وإن أشبهها فى بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً و قد قال الله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شىء) .(١) وقال تعالى: (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفواً أَحَد) (٢).(٣) ويلاحظ على هذا الدليل: أنّ صلب البرهان عبارة عن كون المشابهة من جميع الجهات أو بعضها يلازم كونه محدثاً، وهذه الملازمة فى مجال المشابهة فى جميع الجهات أمر صحيح لا غبار عليه. ولكن المشابهة فى بعض الجهات مع التحفّظ على قدمه سبحانه لا تستلزم حدوثه. فلو قالت المشبهة: بأنّ الله قديم ولكن له يد وجارحة مثل يد الإنسان وجوارحه، فالمشابهة من بعض الجهات مع حفظ القدم لا ينتج كونه محدثاً. ______________ ١ . الشورى:١١. ٢ . الأخلاص:۴. ٣ . اللمع: ٢٠.

(۶۹)

والحاصل أنّ المشابهة من بعض الجهات ـ مع القول بكونه قديماً ـ لا يستلزم الحدوث. نعم لو اعتمد الشيخ على أنّ المشابهة للمخلوق فى أيّة جهة من الجهات، لا تنفك عن الحاجة، والحاجة آية الإمكان صحّ الاستدلال، لأنّ الممكن لا يكون واجب الوجود، وما ليس بواجب فهو حادث ذاتاً أو زماناً، و الكلّ محتاج إلى علة واجبة. وفى مورد المثال: لو كان لذاته مكان كسائر الأجسام لكان لها حيز، فتكون محتاجة إلى الحيز، الحاجة لا ـ تجتمع مع وجوب الوجود وتتناسب مع الإمكان، والموصوف به إمّا حادث ذاتى أو حادث زمانى، فالأشياء الممكنة المجردة، لها الحدوث الذاتى، والأشياء الممكنة الواقعة فى إطار الزمان، لها الحدوث الزمانى. وباختصار: إنّ الاكتفاء بكون المشابهة مستلزمة للحدوث، لا يوجب كون البرهان منتجاً، وإنّما ينتج البرهان إذا كانت المشابهة منجرة إلى الحاجة المضادة لوجوب الوجود حتى ينتهى الأمر إلى إمكانه وحدوثه. (٧٠)

استدلاله على وحدانية الصانع

استدلاله على وحدانية الصانع

استدلّ الشيخ الأشعرى على وحدانية الصانع ببرهان التمانع، وقال: إنّ الصانعَيْن المفترضين لا يجرى تدبيرهما على نظام، ولا يتّسق على أحكام، ولابدّ أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما، لأنّ أحدهما إذا أراد أن يحيى إنساناً، وأراد الآخر أن يميته، لم يخل أن يتم مرادهما جميعاً، أو لا يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعاً، لأنّه يستحيل أن يكون الجسم حياً وميتاً فى حال واحدة. وإن لم يتم مرادهما جميعاً وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً. وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب عجز من لم يتم مراده منهما، والعاجز لا يكون إلهاً وقديماً، فدلّ ما قلناه على أنّ صانع الأشياء واحد، وقد قال الله تعالى: (لَوْكانَ فِيهِما آلِهةٌ إِلاّالله لَفَسدَتا) (١).(٢) يلاحظ على ما أفاده: أوّلا: أنّ ما ذكره هو برهان التمانع الوارد فى الكتب الكلامية، ولكنّه لم يستقص جميع شقوقه، إذ لقائل أن يقول: إنّ الإلهين بما أنّهما عالمان ـ بما لا ______________ ١ . الأنبياء:٢٢. ٢ . اللمع: ٢٠ـ ٢١.

(٧١)

نهاية لعلمهما ـ واقفان على المصالح والمفاسد، وما يصحّ فعله ممّا لا يصحّ، فيتّفقان على ما فيه المصلحة والحكمة. ومن المعلوم أنّه ليس إلاّ أمراً واحداً، فحينئذ تتحد إرادتهما على إيجاد ما اتّفقا عليه، فإنّ الاختلاف فى الإرادة إمّا ناشئ من حبّ الذات، فيقدّم ما فيه المنفعة الشخصية على غيره، أو ناشئ من الجهل بالمصالح والمفاسد، وكلا العاملين منفيان عن ساحة الإلهين المفروضين. ولأجل استيعاب جميع الشقوق تجب الإجابة عن هذا الشق أيضاً. وموجز الإجابة (والتفصيل يطلب من الأسفار الكلامية) أنّ تعدد الصانع فى

الخارج يدلّ على وجود تباين واختلاف بينهما فى أمر من الأمور، فهما إمّا متباينان فى جميع الذات، (كما هو الحال فى الأجناس العالية، فإنّ الجوهر يباين العرض بتمام الذات) أو فى بعضها كتباين نوع من نوع آخر(مثل الإنسان بالنسبة إلى الفرس) أو فى الشخصيات والتعينات. وعلى كلّ تقدير يجب أن يكون هناك نوع من التباين والاختلاف ولو من جهة واحدة، وفى مرحلة من مراحل الوجود ;وإلاّـ فلو تساويا من جميع الجهات، لارتفع التعدد وصار المفروضان إلهاً واحداً وهو خلف. وعلى فرض وجود اختلاف بين الإلهين، يجب أن يختلف شعورهما وإدراكهما ولو فى مورد أو موردين، إذ لا معنى لأن يتحد تشخيصهما وإدراكهما وعلمهما مع الاختلاف فى الذات أو التعيّنات. وعندئذ، لا يمكن أن نقول إنّهما يتفقان فى جميع الموارد على شىء واحد وهو مقتضى الحكمة والمصلحة، لأنّ المفروض أنّ كلّواحد يرى فعله موافقاً للحكمة والمصلحة، ولا دليل على انحصار المصلحة والحكمة فى جهة واحدة، بل من الممكن أن يكون كلا الفعلين مقرونين بالصلاح ولكلّ منهما فلاح. هذا هو التقرير الصحيح للبرهان. وثانياً: أنّ قوله سبحانه: (لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلاّ الله) ليس ناظراً إلى (۷۲)

وحدة الصانع والخالق، بل الآية تركّز على وحدة التدبير فى العالم، وأنّ مدبّر العالم إله واحد لا غير. والبرهان القرآنى على وحدة التدبير جاء ضمن آيتين تتكفّل كلّ واحدة منهما ببيان بعض شقوق البرهان. وإليك الآيتان مع توضيح البرهان: ۱. (لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلاّ الله لَفَسَدَتا فَسُبْحانَ الله رَبّ العَرْشِ عَمّا يَصِفُونَ).(۱) ۲. (وَما كانَ مَعَهُ مِنْ إِله إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِله بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْض سُبْحانَ الله عَمّا يَصِفُونَ) (۲) توضيح البرهان بجميع شقوقه إنّ تصوير تعدّد المدبّر للعالم يفترض على صور: ۱. أن يتفرد كلّ واحد من الآلهة المفترضة بتدبير مجموع الكون باستقلاله بمعنى أن يعمل كلّواحد ما يريده فى الكون دون منازع، ففى هذه الصورة يلزم تعدّد التدبير لأنّ المدبّر متعدد ومختلف فى الذات، ونتيجة تعدّد التدبير طروء الفساد على العالم وذهاب الانسجام المشهود، وإليه يشير قوله سبحانه:(لَو كانَ فِيهِما آلهة إِلاّ الله لَفَسدتا...) . ۲. أن يدبر كلّ واحد قسماً من الكون الذى خلقه، وعندئذ يجب أن يكون لكلّ جانب من الجانبين نظام مستقل خاص مغاير لنظام الجانب الآخر وغير مرتبط به ;وهذا الفرض يستلزم انقطاع الارتباط وذهاب الانسجام من الكون، والحال أنّا نرى فى الكون نوعاً واحداً من النظام شاملاً لكلّ جوانب الكون من الذرة إلى المجرة، وإلى هذا القسم من البرهان يشير قوله سبحانه فى الآية الأُخرى(إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِله بِما خَلَقَ) . ۳. أن يتفوّق أحد الآلهة المفترضة على البقية فيوحّد جهودهم وأعمالهم، ـــــــــــــــــــــ ۱ . الأنبياء:۲۲. ۲ . الأنبياء:۹۱.

(۷۳)

ويصبغها بصبغة الانسجام والاتحاد، وعندئذيكون ذلك الإله المتفوّق، هو الإله الحقيقى دون البقية، وإلى هذا الشق يشير قوله سبحانه: (وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْض) . وباختصار، أنّ ما ذكره الأشعرى من البرهان على وحدانية الصانع، غير مستوعب لجميع الشقوق، وإنّ الآية التى استشهد بها ليست راجعة إلى وحدانية الصانع، بل راجعة إلى وحدانية المدبّر. والفرق بين التوحيد فى الخالقية والتوحيد فى المدبّرية غير خفى على العارف بالمسائل الكلامية. (۷۴)

إعادة الخلق المعدوم جائز

إعادة الخلق المعدوم جائز

استدلّ الشيخ الأشعرى على جواز إعادة الخلق المعدوم بالبيان التالى: إنّ الله سبحانه خلقه أوّلاً، لا على مثال سبقه، فإذا خلقه أوّلاً لم يعيه أن يخلقه خلقاً آخر. ثمّ استشهد بالآيات الواردة حول إمكان المعاد، التى منها قوله سبحانه:(وَضَرَبَ لَنا مَثَلاً وَنَسىَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ يُحيِى العِظامَ وَهِىَ رَميمٌ* قُلْ يُحييها الّذى أَنْشَأها أوّل مَرّة وَهُوَ بِكُلِّ خَلْق عَليمٌ) .(۱) يلاحظ على ما ذكره: أنّ هنا مسألتين يجب فصل كلّ منهما عن الأُخرى: الأُولى: إعادة الخلق الأوّل بعد فنائه بتلاشيه وتفرّق أجزائه، وهذا ما أخبرت عنه الشرائع السماوية، واستدلّ القرآن على إمكانه بطرق متعددة نشير إليها عن قريب، ومثل هذا ليس إعادة للخلق الأوّل بعد انعدامه من جميع الجهات، بل هو إحياء

للمواد المبعثرة من الإنسان بإعادة الروح إليها. والحاكم بأنّ الإنسان المعاد هو الإنسان المبتدأ، هو وحدة الروح المجردة المتعلّقة فى كلّ زمن ببدن خاص، والروح لا تفنى بفناء المادة، ولا تنفك أجزاؤها. ________________ ۱ . يس:۷۸ـ ۷۹.

(۷۵)

وقد استدلّ القرآن على إمكان هذا النوع من الإعادة بطرق مختلفة نأتى بأُصولها: ۱. الاستدلال بعموم القدرة، مثل قوله سبحانه:(أَوَلَمْ يَرَوا أَنَّ الله الّذى خَلَقَ السَّمواتِ وَالأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يُحْيِىَ الْمَوتى بَلى إِنَّهُ عَلى كُلِّ شَىء قَديرٌ) .(۱) ۲. قياس الإعادة على الابتداء، كما فى قوله سبحانه: (كَما بَدَأنا أَوّل خَلْق نُعيدُهُ) .(۲) ۳. الاستدلال على إمكان إحياء الموتى بإحياء الأرض بالمطر والنبات، كما فى قوله سبحانه: (وَيُحْيِى الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَكَذلِكَ تُخْرَجُونَ) .(۳) ۴. الاستدلال بالوقوع على الإمكان، فإنّ أدلّ دليل على إمكان الشىء وقوعه، ولأجل ذلك نقل سبحانه قصة بقرة بنى إسرائيل (البقرة:۶۷ـ۷۳) وحديث عزير(البقرة:۲۵۹). ۵. الاستدلال ببعض المنامات الطويلة التى امتدت ثلاثمائة سنة وزيدت عليها تسع، فإنّ النوم أخو الموت، ولا سيّما الطويل منه. والقيام من هذا النوم يشبه تجدّد الحياة وتطوّرها. ۶. قياس قدرة الإعادة على قدرة إخراج النار من الشجر الأخضر، كما فى قوله سبحانه:(قُلْ يُحْيِيها الَّذى أَنْشَأَها أَوّلَ مَرّة وَهُوَ بِكُلِّ خَلْق عَليم* الَّذى جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِالأَخْضَرِ ناراً فَإِذا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُون) .(۴) هذه هى البراهين المشرقة التى اعتمد عليها القرآن فيما يتبنّاه من إمكان المعاد ووقوعه، وهذه المسألة لا تمتّ إلى المسألة التالية بصلة. الثانية: إعادة المعدوم من جميع الجهات، بعينه لا بمثله، وهذا هو الذى ________________ ۱ . الأحقاف:۳۳. ۲ . الأنبياء:۱۰۴. ۳ . الروم:۱۹. ۴ . يس:۷۹ـ ۸۰.

(۷۶)

ادّعى الشيخ الرئيس ابن سينا الضرورة على امتناعه، وأقام البراهين عليه، ونذكر منها ما يناسب وضع كتابنا. إنّ إعادة الشىء المعدوم من جميع الجهات نوع إيجاد له، والمفروض أنّ هذا الإيجاد يغاير الإبداع الذى تعلّق بإيجاده قبل أن يكون معدوماً. ومع تعدّد الإيجاد وتعدّد أعمال القدرة كيف يكون المعاد نفس المبتدأ من جميع الجهات. نعم، يكون المعاد مثل المبتدأ لا عينه، ولأجل الإيضاح نأتى بمثال: إذا قام الإنسان بخلق صورة الفرس بالشمعة اللينة، ثمّ محا الصورة التى أوجدها وأعادها ثانياً، فلا يصحّ لأحد أن يقول: إنّ الصورة الثانية عين الأُولى، لأنّ الأُولى تعلّقت بها قدرة وأوجدت بإيجاد خاص، والثانية تعلّقت بها قدرة أُخرى فى زمان آخر، وأُوجدت بإيجاد ثان، والقدرتان مختلفتان، والإيجادان متعدّدان، فكيف يكون الموجدان واحداً بل لا مناص على القول باختلافهما. فإذا لم يصحّ إعادة المعدوم فى المثال المذكور (الذى كانت المادة فيه محفوظة والصورة فقط منعدمة) فكيف يصحّ فيما كانت الصورة والمادة معدومتين غر باقيتين؟ هذا هو الفرق البارز بين المسألتين، ولم يشر الشيخ الأشعرى إلى الفرق بينهما. (۷۷)

الله سبحانه ليس بجسم

الله سبحانه ليس بجسم

لقد أكّد الشيخ الأشعرى على تنزيه الله سبحانه عن الجسم والجسمانيات فى كتاب «اللمع» بشكل واضح، وبذلك امتاز منهجه عن منهج كثير من أهل الحديث الذين لا يتورّعون عن إسناد أُمور إليه سبحانه تلازم تجسيمه وكونه ذا جهة. وقد أوضحنا حال هذه الطائفة عند البحث عن عقائد أهل الحديث والحنابلة فى الجزء الأوّل. وأمّا البرهان الذى اعتمد عليه الشيخ فيرسمه فى العبارة التالية: فإن قال قائل: لم أنكرتم أن يكون الله تعالى جسماً؟ قيل له: أنكرنا ذلك لأنّه لا يخلو أن يكون القائل بذلك أراد أن يكون طويلاً عريضاً مجتمعاً، أو يكون أراد تسميته جسماً وإن لم يكن طويلاً عريضاً مجتمعاً عميقاً، فإن أراد الأوّل فهذا لا يجوز، لأنّ المجتمع لا يكون شيئاً واحداً، لأنّ أقلّ قليل الاجتماع لا يكون إلاّمن شيئين، لأنّ الشىء الواحد لا يكون لنفسه مجامعاً. وقد بيّنا آنفاً أنّ الله عزّوجلّ شىء واحد، فبطل أن يكون مجتمعاً. وإن أردتم الثانى فالأسماء ليست إلينا، ولا يجوز أن يسمى الله تعالى باسم لم يسمِّ به

نفسه، ولا ـ سمّاه به رسوله، ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه.(۱) يلاحظ عليه: أنّ توحيده سبحانه على مراتب نذكر منها ماله صلة بالمقام: ــــــــــــــــــ ۱ . اللمع: ۲۴.

(۷۸)

۱.توحيده سبحانه بمعنى أنّه واحد لا نظير له ولا مثيل. وهذا ما يعنى من قوله سبحانه: (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَد) (۱)، وقوله سبحانه: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيء)(۲)، وهذا القسم من التوحيد يهدف إلى أنّ واجب الوجوب بالذات واحد لا يتثنى ولا يتكرر، ليس له نظير ولا مثيل. ۲. توحيده سبحانه بمعنى بساطة ذاته وتنزهه عن أنواع التركيب والكثرة فى مقام الذات. ولعل «الأحدية» التى يخبر عنها القرآن فى الآيات الكريمة، عبارة عن هذا النوع من التوحيد، وهو بساطة الذات والتنزّه عن التركيب والكثرة. قال سبحانه: (قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ) .(۳) وفى ضوء هذين التوحيدين نخرج بالنتيجتين التاليتين: أ. الله سبحانه واحد لا نظير له ولا مثيل. ب. الله سبحانه أحد، بسيط، لا جزء لذاته ولا ـ تركيب. وهناك قسم ثالث من التوحيد، وهو التوحيد فى الخالقية، وأنّه ليس فى صفحة الوجود خالق إلاّ ـ هو، وخالقية الفواعل الأُخر بالاعتماد عليه والاستمداد من خالقيته سبحانه. إذا عرفت ذلك، تعرف الخلط فى كلام الشيخ الأشعرى بوضوح، لأنّ ما تقدّم منه فى البحث السابق هو وحدة صانع العالم، ولكن ما هو مقدمة برهانه هنا بساطة ذاته وعدم تركبه من شىء، ولم يسبق ذلك فى البحث السابق حتى يعتمد عليه فى إثبات ما يتبنّاه من :«أنّه سبحانه ليس جسماً، لأنّ الجسمانية تستلزم كون الشىء عريضاً طويلاً مجتمعاً عميقاً. وهو يلازم الكثرة، والكثرة لا ـ تجتمع مع الوحدة». وعلى ذلك فلا يتم برهان الشيخ إلاّإذا برهن على بساطة الذات ووحدتها ــــــــــــــــــ ۱ . الاخلاص:۴. ۲ . الشورى:۱۱. ۳ . الاخلاص:۱.

(۷۹)

وعدم تكثّرها عقلاً ـ ولا ـ خارجاً، وإلاّ لا يكون برهانه موضوعياً معتمداً على شىء أثبته من قبل. نعم، فى وسع الشيخ أن يبرهن على البساطة بأنّ الكثرة الخارجية أو الذهنية تستلزم احتياج الواجب إلى أجزائه، والمحتاج لا يكون واجباً، بل ممكناً. (۸۰)

صفاته الذاتية

صفاته الذاتية

اتّفق الإلهيون على أنّه سبحانه: عالم، قادر، حى، سميع، بصير، وهذه هى الصفات الذاتية حسب مصطلح المتكلّمين، والصفات الثبوتية الكمالية حسب مصطلح متكلّمى الإمامية. وهى فى مقابل صفات الفعل، أعنى: ما ينتزع لا من مقام الذات بل من مقام الفعل ككونه رازقاً، محيياً، مميتاً وغيرها. وإليك نصوص استدلاله فى تلك المجالات: أ. الله سبحانه عالم

استدلّ الأشعرى على كونه سبحانه عالماً: بأنّ الأفعال المحكمة لا ـ تتسق فى الحكمة إلاّ من عالم. وذلك أنّه لا يجوز أن يحوك الديباج بالتصاوير ويصنع دقائق الصنعة من لا يحسن ذلك ولا يعلمه.(۱) ما ذكره من البرهان قد ذكره قبله غيره ببيان رائق وتعبير بديع، فإنّ إتقان الفعل واستحكامه آية علم الفاعل بشؤون الفعل و ما يقوّمه وما يفنيه. ب. الله سبحانه حىّ قادر

استدلّ على هذا بأنّه لا تجوز الصنائع إلاّمن حىّ قادر، لأنّه لو جاز ــــــــــــــــــ ۱ . اللمع: ۲۴.

(۸۱)

حدوثها ممّن ليس بقادر حى، لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتى، فلماّ استحال ذلك، دلّت الصنائع على أنّ الله حى.(۱) كان الأليق التفكيك بين الحياة والقدرة، وتقديم البحث فى القدرة على البحث فى الحياة، لأنّه إذا ثبت كونه قادراً ـ و قد أثبت فعله كونه عالماً ـ ثبت كونه حياً بلا حاجة إلى الاستدلال الجديد، لأنّ الحىّ عبارة عن العالم القادر، أو الدرّاك الفعال. فمن كان عالماً قادراً فهو حىّ قطعاً. ج. الله سبحانه سميع بصير

قال الأشعرى: إنّ الحى إذا لم يكن موصوفاً بآفة تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات إذا وجدت، فهو سميع بصير، والله تعالى

منزّه عن الآفة من الصمم والعمى، إذ كانت الآفة تدّل على حدوث من جارت عليه.(۲) يلاحظ عليه: أنّ الأبصار تتعلّق بالأضواء والألوان. والسمع يتعلّق بالأصوات والكلمات، فلو كان إبصاره سبحانه للمبصرات، وسماعه للمسموعات بالإدراک الحسى المادى، نظير الإنسان والحيوان، لاحتاج فى تحقّقهما إلى الآلة. وعند ذاک يأتى ما ورد فى كلام الشيخ من مسألة الصحّة والتنزّه عن الآفة، نظير الصمم والعمى، وأنّ الآفة آية الحدوث. وأمّا لو كان توصيفه بهذين الوصفين بالمعنى اللائق بساحته، فحقيقة كونه سميعاً بصيراً ترجع إلى حضور المسموعات والمبصرات لديه، وعدم غيابهماعنه سبحانه ولا يختص الحضور بهما، بل الموجودات على الإطلاق بهوياتها الخارجية حاضرة لديه، لأنّها قائمة به سبحانه، قيام المعنى الحرفى بالمعنى الاسمى، فهى حاضرة لديه، غير غائبة عنه، من غير فرق بين المبصر والمسموع وغيرهما،وتخصيصهما بالذكر لكون الحس المتعلّق بهما فى الإنسان ـــــــــــــــــــ ۱ . اللمع: ۲۵. ۲ . اللمع: ۲۵.

(۸۲)

أشرف من غيره، فاقتصر عليهما، وإلاّ فالله سبحانه أجل من أن يسمع ويرى بالآلة، ويباشر بذاته الأضواء والأصوات. وباختصار: إنّ واقع الإبصار والسماع ليس إلاّ حضور المبصرات والمسموعات لدى البصير والسميع. وأمّا الآلة وأعمالها والتأثر من الخارج فمقدّمات إعدادية. فلو تحقّق فى مورده الحضور، بلا حاجة إلى تلک المقدمات لكان أحقّ بكونه سميعاً وبصيراً. ونضيف فى الختام أنّه لم يعلم كنه قوله: «الآفة تدلّ على حدوث من جارت عليه» فإنّ كون المدرک (بالكسر) مادياً آية الحدوث لكونه ممكناً، والممكن حاجته إلى الواجب أزلية، وأمّا الصحّة والآفة، فالكلّ بالنسبة إلى القدم والحدوث سواسية فلا الصحة آية القدم، ولا الآفة آية الحدوث. بل كون الشيء (الإدراک) مادياً آية الحدوث للتلازم بين المادية والحدوث. (۸۳)

صفاته قديمة لا حادثة

صفاته قديمة لا حادثة

إنّ الحى إذا لم يكن عالماً كان موصوفاً بضدّالعلم، أى الجهل. ولو كان موصوفاً به لاستحال أن يعلم، لأنّ ضدّ العلم لو كان قديماً لاستحال أن يبطل، وإذا استحال أن يبطل لم يجز أن يصنع المصانع الحكيمة، فلما صنعها دلّت على أنّه عالم، وصحّ أنّه لم يزل عالماً.(۱) يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ الحدوث والقدم من أوصاف الأُمور الوجودية، وضد العلم ليس إلاّ أمراً عدمياً ومثله لا يوصف لا بالحدوث ولا بالقدم، فلا يصحّ قوله: «لأنّ ضد العلم لو كان قديماً لاستحال أن يبطل». وثانياً: أنّ كلّ موجود إمكانى مسبوق بعدم قديم، فلو كان قدم العدم مانعاً عن الانقلاب إلى الوجود، تلزم استحالة أن يبطل كلّ عدم وينقلب إلى الوجود. وكان له الاستدلال بشكل آخر: إنّ اتصافه بالعلم بعد ما كان جاهلاً، أو بالقدرة بعد ما كان عاجزاً، يستلزم كون ذاته محلاً للحوادث، وهو يلازم التغيير والانفعال فى ذاته، وهو آية الحدوث،والواجب منزّه عن ذلک كلّه. كما كان له الاستدلال بشكل ثان وهو: لو كان الذات الإلهية فاقدة ـــــــــــــــــــ ۱ . اللمع: ۲۵ـ ۲۶.

(۸۴)

لهذه الصفات منذ الأزل، لاستلزم ذلک كون صفاته «ممكنة» و «حادثة» وحيث إنّ كلّ ممكن مرتبط بعلّة،ومحتاج إلى محدث، لزم أن نقف على محدثها، فهل وردت من قبل نفسها، أو من قبل الله سبحانه، أو من جانب علة أُخرى؟ وكلّها باطلة. أمّا الأوّل: فلا يحتاج إلى مزيد بيان، إذ لا يعقل أن يكون الشيء علة لنفسه. وأمّا الثانى: فكسابقه، فإنّ فاقد الكمال «العلم والقدرة» لا يعطيه. أضف إليه ـ أنّه يلزم الخلف أى قدم الصفات. لأنّ المفروض أنّ العلة هى الذات وهى قديمة فيلزم قدم معلولها. وأمّا الثالث فكسابقيه أيضاً إذ ليس هنا عامل خارجى يكون مؤثراً فى عروض صفاته على ذاته سبحانه ـ مضافاً إلى أنّه يستلزم افتقار الواجب إليه. إلى غير ذلک من البراهين المشرقة التى جاءت فى الكتب الكلامية والفلسفية ;وكأنّ الشيخ أبا الحسن ـ إبّان الانفصال عن المعتزلة وخلع الاعتزال عن

نفسه كخلع القميص ـ شقّ عليه الأخذ من علومهم وأفكارهم، وأراد الاعتماد على ما توحيه إليه نفسه، فجاء بالبرهان الذى ترى وزنه وقيمته. (٨۵)

صفاته زائدة على ذاته

صفاته زائدة على ذاته

إنّ كيفية إجراء صفاته سبحانه على ذاته، أوجد هوة سحيقة بين كلامى المعتزلة والأشاعرة، فمشايخ الاعتزال ـ لأجل حفظ التوحيد ، و رفض تعدّد القديم، والتنزّه عن التشبيه ـ ذهبوا إلى أنّ ملاك إجراء هذه الصفات هو الذات، وليست هنا أيّة واقعية للصفات سوى ذاته. وقد استعرض القاضى عبد الجبار المعتزلى آراء مشايخه فى شرح الأُصول الخمسة (١)و قال: قال شيخنا أبو على: إنّه تعالى يستحقّ هذه الصفات الأربع: (القدرة، العلم، الحياة، الوجود) لذاته. وقال شيخنا أبو هاشم: يستحقّ هذه الصفات لما هو عليه فى ذاته. ومفاد كلام الشيخين: أنّ الله سبحانه عالم، قادر حى، بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة. وهؤلاء هم المعروفون بنفاة الصفات، لحفظ التوحيد ورفض تعدّد القدماء، وهم يعنون بقولهم:(لذاته) أنّ ذاته سبحانه ـ ببساطتها ووحدتها ـ نائبة عن الصفات، وتعبير أبى هاشم فى إفادة ما يرومانه أدق من عبارة أبى على، وقد اشتهر هذا القول عند المتأخرين من المتكلّمين بالقول بالنيابة، ــــــــــــــــــــــــــ ١ . شرح الأُصول الخمسة: ١٨٢.

(٨۶)

ونسبه أبو الحسن الأشعرى فى «مقالات الإسلاميين» إلى كثير من المعتزلة والخوارج، وكثير من المرجئة وبعض الزيدية وقال: هؤلاء يقولون: إنّ الله عالم، قادر، حى، بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة.(١) وعندئذ تكون الذات نائبة عن الصفات والآثار المترقبة من الصفات، مترتبة على الذات، وإن لم تكن الصفات موجودة فيها مثلاً: خاصية العلم اتقان الفعل،وهى تترتب على نفس ذاته، بلا وجود وصف العلم فيه، و قد اشتهر عندهم «خذ بالغايات واترك المبادئ» و إنّما ذهبوا إلى هذا القول لأجل أمرين تاليين: من جانب اتفقت الشرائع السماوية على أنّه سبحانه عالم حى قادر، و يدلّ على ذلك إتقان أفعاله. و من جانب آخر: واقعية الوصف لا تنفك عن القيام بالغير، فلو لم تكن قائمة به لم تصدق عليه الصفة. فعند ذلك يدور الأمر بين أحد الأُمور الأربعة: ١. نفى العلم مثلاً عن ساحته سبحانه على الإطلاق. وهذا تكذّبه آثار فعله سبحانه، مضافاً إلى اتّفاق الشرائع السماوية على عدّه من صفاته الذاتية. ٢. القول بأنّ علمه زائد، ومثله سائر صفاته، وهذا يستلزم تعدّد القدماء. ٣. كون صفاته عين ذاته وهى متحدة معها، وهذا لا يجتمع مع واقعية الوصف، لأنّ واقعيته هو القيام بالغير،ولولاه لما صدق عليه الوصف. فعندئذ يتبيّن القول التالى: ۴. نيابة الذات مناب الصفات وإن لم تكن الذات موصوفة بنفس الصفات. وهذا القول هو المشهور بين المعتزلة، وإليه يشير الحكيم السبزوارى فى منظومته: ــــــــــــــــــــــــــ ١ . مقالات الإسلاميين:١/٢٢۴.

(٨٧)

والأشعرية بازدياد قائلة * وقال بالنيابة المعتزلة وممّن اختار هذا القول من المعتزلة وذبَّ عنه بصراحة، هو عبّاد بن سليمان المعتزلى(١)قال: هو عالم، قادر، حى، ولا ـ أثبت له علماً ولا ـ قدرة، ولا ـ حياة، ولا ـ أثبت سمعاً ولا أثبت بصراً. وأقول: هو عالم لا بعلم،وقادر لا بقدرة وحى لا بحياة، وسميع لا بسمع، وكذلك سائرما يسمّى به من الأسماء التى يسمّى بها.(٢) رأى أبى الهذيل العلاّف المعتزلى(٣)

يعترف أبو الهذيل ـ على خلاف ما يروى عن أبى على وأبى هاشم الجبائيين ـ بأنّ لله سبحانه علماً وقدرة وحياة حقيقة، ولكنّها نفس ذاته ؛وإليك نصّ عبارته: هو عالم بعلم هوهو، هو قادر بقدرة هى هو، هوحى بحياة هى هو ـ إلى أن قال ـ : إذا قلت: إن الله عالم أثبتّ له علماً هو الله، ونفيت عن الله جهلاً، ودللت على معلوم، كان أو يكون، وإذا قلت: قادر، نفيت عن الله عجزاً،وأثبتّ له قدرة هى

الله سبحانه ودلت على مقدور. وإذا قلت: الله حى، أثبتّ له حياة وهى الله، ونفيت عن الله موتاً.(۴) والفرق بين الرأيين جوهرى جداً، فالرأى الأوّل يركز على أنّ الله عالم، قادر حى، بنفسه، لا بعلم ولا قدرة ولا حياة. وعلى حد تعبير أبى هاشم أنّ الله يستحقها لما هو عليه فى ذاته. ـــــــــــــــ ۱ . من أئمة الاعتزال فى القرن الثالث، ودارت بينه و بين أبى كلاب (المتوفّى بعد عام ۳۴۰هـ) مناظرات، لاحظ الانتصار لأبى الحسين الخياط: ۶۱. ۲ . مقالات الإسلاميين:۱/۲۲۵. ۳ . محمد بن هذيل المعروف بالعلّاف، كان شيخ البصريين فى الاعتزال، ولد عام ۱۳۰هـ وتوفّى فى سامراء۲۳۵هـ لاحظ وفيات الأعيان:۴/۲۶۵ برقم ۶۰۶. ۴ . شرح الأُصول الخمسة: ۱۸۳ ;مقالات الإسلاميين: ۲۵.

(۸۸)

فهؤلاء يستحقون أن يسموا بنفاة الصفات ونيابة الذات عنها، وهذا بخلاف رأى أبى الهذيل فهو يركز على كونه سبحانه موصوفاً بهذه الصفات وعالماً بعلم وقادراً بقدرة، ولكنّها تتحد مع الذات فى مقام الوجود والعينية. ولأجل التفاوت البارز بين الرأيين أراد القاضى عبد الجبار المعتزلى إرجاع مقالة العلاف إلى ما يفهم من عبارة أبى على و ابنه أبى هاشم وقال: قال أبو هذيل: إنّه تعالى عالم بعلم هوهو، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو على، إلاّ أنّه لم تتلخص له العبارة، ألا ترى أنّ من يقول: إنّ الله عالم بعلم، لا يقول إنّ ذلك العلم هو ذاته تعالى. ولكن الحقّ فى باب الصفات هو ما ذهب إليه أبو الهذيل، وعليه مشايخنا الإمامية، أخذاً بالبراهين المشرقة فى هذا المجال، واقتداءً بما ورد عن أئمّة أهل البيت سلام الله عليهم أجمعين، وسيوافيك عند استعراض عقائد المعتزلة أنّ أُصولهم مأخوذة من خطب الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ ، وهو إمام علم التوحيد، تُعرف آراؤه العالية من خطبه وكلماته فى نهج البلاغة، ونأتى منها بما يمس المقام: ۱. «وكمال توحيده الإخلاص له...» الخطبة الأُولى، ص ۸، ط مصر، أى تخليصه من كلّ جزء وتركيب. ۲. وقال ـ عليه السَّلام ـ : «لا تناله التجزئة والتبعيض» الخطبة ۸۱، ط مصر، ج۱، ص ۱۴۶. ۳. وقال ـ عليه السَّلام ـ : «ولا يجرى عليه السكون والحركة، وكيف يجرى عليه ما هو أجراه، ويعود فيه ما هو أبداه، ويحدث فيه ما هو أحدثه، إذاً لتفاوتت ذاته، ولتجزأ كنهه» الخطبة ۱۸۱ط مصر ج۲ ص ۱۴۴. ۴. وقال ـ عليه السَّلام ـ : «ولا يوصف بشىء من الأجزاء،ولا بالجوارح والأعضاء،ولا بعرض من الأعراض، ولا بالغيرية والإبعاض» الخطبة ۱۸۱. إلى غير ذلك من الكلمات التى لا مناص معها عن القول باتحاد الصفات مع الذات. يرى الغزالى والشهرستانى أنّ المعتزلة تبعوا الفلسفة اليونانية فى وحدة (۸۹)

صفاته مع ذاته فقالوا: إنّ الله عالم بذاته، قادر بذاته، حى بذاته،لا بعلم وقدرة وحياة هى صفات قديمة ومعان قائمة به، لأنّه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو أخصّ الوصف لشاركته فى الإلهية.(۱) يلاحظ عليه: أنّ المعتزلة تبعوا فى ذلك إمام علم الكلام ومؤسسه علىّ بن أبى طالب عليمها السَّلام ، فهو رائد الموحدين وسيدهم، فقد استدلّ فى خطبته على وحدة صفاته مع الذات بشكل رائع.(۲) وهن نظرية النيابة

إنّ الشيخين(أبا على وأبا هاشم الجبائيين) لو تأمّلا فى واقعية الصفات الكمالية وأنّها من شؤون الوجود لما أكّدا ولا أصرّا على أنّ واقعية الصفة مطلقاً هى القيام بالغير، لأنّه لا يمكن أن تكون الصفة عين الذات، وذلك لأنّ كلّ الكمالات من شؤون الوجود و ترجع حقائقها إليه، والوجود أمر مقول بالتشكيك، فله العرض العريض، فكما أنّ من الوجود ممكناً وواجباً وجوهراً وعرضاً، فهكذا إنّ مرتبة من العلم كيف نفسانى قائم بالغير، ومرتبة أُخرى منه واجب قائم بنفسه، ومثله القدرة والحياة، والتفصيل يطلب من محلّه. تحليل نظرية الزيادة

قد تعرّفت على نظرية الشيخين من أئمّة الاعتزال، كما تعرّفت على نظرية أبى الهذيل، وقد حان الآن وقت دراسة نظرية شيخ الأشاعرة،وهو يخالف كلتا النظريتين ـ النيابة والوحدة ـ و يقول بوجود صفات كمالية زائدة على ذاته مفهوماً و مصداقاً، فلا تعدو صفاته صفات المخلوق إلاّ فى القدم والحدوث. ولأجل ذلك يهاجم النظريتين فى «الإبانة» و «اللمع» فيقول فى رد النظرية ا لأُولى (النيابة): إنّ الزنادقة قالوا: إنّ الله ليس بعالم، ولا ـ قادر، ولا حى، ولا ـــــــــــــــ ۱ . الملل والنحل للشهرستانى:۱/۵۱. ۲ .

لاحظ نهج البلاغة: الخطبة الأولى، وقد عرفت بعض كلامه فى المقام.

(۹۰)

سميع، ولا بصير. وقول من قال من المعتزلة: إنّ لا علم لله ولا قدرة له، معناه: إنّه ليس بعالم ولا قادر. والتفاوت فى الصراحة والكناية، فنفى المبادئ حقيقة، يلازم نفى صفاته الثبوتية التى أجمع المسلمون على توصيفه سبحانه بها. وأمّا الثانية، فردّ عليها بقوله: كيف يمكن أن يقال: إنّ علم الله هو الله. وإلاّـ يلزم أن يصحّ أن نقول: يا علم الله اغفر لى وارحمنى.(۱) يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ القول بزيادة الصفات ليس من مبتكرات الأشعرى، بل تبع هو فى ذلك«الكلابية» والتفاوت بينهما بالكناية والتصريح، قال القاضى عبد الجبار: عند الكلابية أنّه تعالى يستحقّ هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلى: القديم، إلاّ أنّه لما رأى المسلمين متفقين على أنّه لا قديم مع الله تعالى، لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك. ثمّ نبغ الأشعرى، وأطلق القول بأنّه تعالى يستحقّ هذه الصفات لمعان قديمة.(۲) ثانياً: ما ناقش به النظرية الأُولى غير كاف فيما ادّعاه ـ أعنى: رجوع قولهم إلى نفى كونه سبحانه عالماً ـ لأنّ نفى المبادئ ـ أعنى: العلم والقدرة ـ إنّما يستلزم نفى كونه عالماً وقادراً إذا لم تقم الذات مقام الصفات فى الأثر والغاية. فلقائل أن يقول: إنّ ما يطلب من العلم والقدرة من إتقان الفعل والقدرة عليه، فالذات بنفسها كافية فى تأمين الغاية المطلوبة منها. فإنّ ذاته سبحانه من الكمال على حد، تقوم بنفسها لتأمين كلّ ما يطلب من الصفات، فلا حاجة إليها. وأضعف منه ما ناقش به النظرية الثانية من أنّ القول بتوحيد صفاته مع ذاته يستلزم جواز أن نقول:يا علم الله اغفر لى، وذلك لأنّ القائل بالوحدة ______________ ۱ . الإبانة: ۱۰۸. ۲ . الأُصول الخمسة: ۱۸۳.

(۹۱)

إنّما يقول بها وجوداً لا مفهوماً، إذ لا شكّ أنّ المفهوم من «الله» غير المفهوم من «العلم» و «القدرة» ومشتقاتهما. وعلى ذلك فبما أنّ العلم غيره سبحانه مفهوماً، ولكن عينه مصداقاً، لا يصحّ التعبير عن مقام العينية بـ«يا علم الله» بل يجب أن يقول: يا الله، فالتعبير بصورة الإضافة «إضافة العلم إلى الله» دليل على أنّ الداعى يسير فى عالم المفاهيم، لا فى عالم العين والخارج، وإلاّ كان عليه أن يقول: يا الله.

استدلاله على المغايرة

وممّـا يـدلّ على أنّ الله عالم بعلم، أنّه سبحانه لا يخلو عن أحد صورتين:۱. أن يكون عالماً بنفسه، ۲. أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه. ۱. فإن كان عالماً بنفسه كانت نفسه علماً، ويستحيل أن يكون العلم عالماً أو العالم علماً، ومن المعلوم أنّ الله عالم ;ومن قال: إنّ علمه نفس ذاته لا يصحّ له أن يقول: إنّه عالم ;فإذا بطل هذا الشقّ تعين الشقّ الثانى، وهو أنّه يعلم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه.(۱) لبّ البرهان هو: أنّ واقعية الصفة هى البينونة فيجب أن يكون هناك ذات وعرض، ينتزع من اتّصاف الأُولى بالثانى عنوان العالم والقادر، فالعالم: من له العلم، والقادر من له القدرة، لا من ذاته نفسهما، فيجب أن يفترض ذات غير الوصف. يلاحظ عليه: أنّ القائل بالوحدة لا يقول بالوحدة المفهومية، أى أنّ ما يفهم من لفظ «الجلالة» فهو نفس ما يفهم من لفظ «العالم» فإنّ ذلك باطل بالبداهة، بل يقصد منه اتحاد واقعية العلم مع واقعية ذاته، وأنّوجوداً واحداً ببساطته ووحدته مصداق لكلا المفهومين، وليس مصداق لفظ الجلالة فى الخارج مغايراً لمصداق العلم، وأنّ ساحة الحقّ منزهة عن فقد أية صفة كمالية فى مرتبة الذات، بل لوجود البحث البسيط نعوت وأوصاف، كلّها موجودة ______________ ۱ . اللمع: ۳۰.

(۹۲)

بوجود واحد، فتلكالصفات الإلهية متكثّرة بالمعنى والمفهوم، واحدة بالهوية والوجود. ولا يعنى أصحاب نظرية الوحدة تعطيل الذات عن الصفات وخلوّها عن واقعيتها، كما عليه القائل بالنيابة، بل يعنون أنّ وجوداً اوحداً بوحدته وبساطته، من دون تكثّر فيه، هو نفس العلم والقدرة وسائر الكمالات، وربّ وجود يكون من الكمال على حدّ يكون نفس الكشف والعلم، ونفس القدرة والاستطاعة، وهو فى الكمال آكد من الوجود الذى يكون العلم والقدرة زائدين عليه. أضف إلى ذلك: أنّ الشيخ الأشعرى لم يتأمّل فى مقالة القائل بالوحدة، ولأجله رمى القائل بها بأنّه لا يصحّ له إجراء الصفات على الله، وليس له أن يقول: إنّه عالم. فإنّ الفرق بين القول بالعينية

والزيادة، كالفرق بين قولنا: زيد عدل وزيد عادل، فالأولى من القضيتين آكد فى إثبات المبدأ من الآخر، والقول بالعينية آكد من القول بالزيادة، فلو استحقّ الإنسان الواقف على ذاته وماوراءها بعلم زائد، أن يوصف بكونه عالماً، كان الموجود الواقف على الذات والأشياء بعلم هو نفسه وذاته، أولى بالاستحقاق بالتوصيف. وقد اغترّ الشيخ بظاهر لفظ «عالم» و«قادر» حيث إنّ المتبادر منه هو كون الذات شيئاً والوصف شيئاً آخر. فحكم بإجرائه عليه سبحانه بهذا النمط بلا تغيير ولا تحوير. ومعنى هذا هو أنّ المعارف العليا تقتنص من ظواهر الألفاظ وإن كانت الأدلّة العقلية الواضحة تخالفها وتردّها، فإنّ الألفاظ العامة عاجزة عن تفسير ما هناك من المعارف والمعانى. مضاعفات القول بالزيادة

إذا كان فى القول بعينية الصفات مع الذات نوع مخالفة لظاهر صيغة الفاعل ـ أعنى: العالم والقادرـ الظاهرة فى الزيادة، كان فى القول بالزيادة مضاعفات كبيرة لا يقبلها العقل السليم، ونشير إلى بعضها: ١. تعدّد القدماء بعدد الأوصاف الذاتية. وربما يتمحّل فى رفعه بأنّ

(۹۳)

المراد من الزيادة هو أنّها ليست ذاته ولا غير ذاته، ولكنّه كلام صورى ينتهى عند الدقة إلى ارتفاع النقيضين. والعجب أنّ الأشعرى فى موضع من كتابه «اللمع» ينفى غيرية الصفات للذات حتى لا يلزمه القول بتعدّد القدماء. لكنّه يفسر الغيرية بالصفات المفارقة، ويقول: إنّ معنى الغيرية جواز مفارقة أحد الشيئين للآخر على وجه من الوجوه، فلمّا دلّت الدلالة على قدم البارى تعالى وعلمه وقدرته، استحال أن يكونا غيرين. وغير خفى على القارئ النبيه أنّ الزيادة المستلزمة لتعدّد القدماء كما تتحقّق فى مفارقة الصفات كذلك تتحقّق فى ملازمتها، فالقول بعدم الوحدة يستلزم تعدّد القدماء، وإن كانت الصفات لازمة. إنّ القول بأنّ له سبحانه صفات زائدة على الذات قديمة مثله ممّا لا يجترئ عليه مسلم واع، ولم يكن أحد متفوّهاً بهذا الشرك من المسلمين غير الكلابية،وعنهم أخذ الأشعرى. قال القاضى عبد الجبار: وعند الكلابية أنّه تعالى يستحقّ هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلى: القديم ;إلاّ أنّه لمّا رأى المسلمين متّفقين على أنّه لا ـ قديم مع الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك، ثمّ نبغ الأشعرى وأطلق القول بأنّه تعالى يستحقّ هذه الصفات لمعان قديمة، لوقاحته وقلّة مبالاته بالإسلام والمسلمين.(١) ٢. إنّ القول باتّحاد صفاته مع ذاته، يستلزم غناه فى العلم بما وراء ذاته، عن غيره، فيعلم بذاته كلّ الأشياء من دون حاجة إلى الغير. وهذا بخلاف القول بالزيادة، إذ عليه: يعلم سبحانه بعلم سوى ذاته ويخلق بقدرة خارجة عن ذاته. وكون هذه الصفات أزلية لا يدفع الفقر والحاجة عن ساحته، مع أنّ وجوب الوجود يقتضى الاستغناء عن كلّ شىء. وأمّا الاستدلال على الزيادة بظواهر بعض الآيات، كقوله سبحانه: ـــــــــــــــــــــــــــــ ١ . الأُصول الخمسة:١٨٣. وقد تقدّم ملخّصاً فلاحظ.

(۹۴) (أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ) (١)، وقوله سبحانه: (وَماتَحْمِلُ منْ أُنْثى وَلا تَضَعُ إِلاّ بِعِلْمِهِ)(٢)فضعيف جدّاً، إذ لا دلالة لهما على الزيادة ولا على العينية، وإنّما تدلّ على أنّ له سبحانه علماً.

وأمّا الكيفية فتطلب من مجال آخر. وفى الختام نقول: إنّ «الصفاتية» فى علم الكلام وتاريخ العقائد هم الأشاعرة ومن لفّ لفّهم فى القول بالأوصاف الزائدة. كما أنّ المعطّلة هم نفاتها، حيث عطّلوا الذات عن التوصيف بالأوصاف الكمالية، وقالوا بالنيابة. وقد عرفت الحقّ، وليس فى القول بالوحدة (لا القول بالنيابة) أىّ تعطيل لتوصيف الذات بالصفات الكمالية. وعلى أىّ تقدير، فقد صارت زيادة الصفات مذهباً لأهل السنّة قاطبة، وصدر فى بغداد كتاب سمى «الاعتقاد القادرى»و ذلك فى ١٧ محرم سنة ۴۰۹هـ و قرئ فى الدواوين وكتب الفقهاء فيه: «إنّ هذا اعتقاد المسلمين،ومن خالفهم فقد فسق وكفر» جاء فى الكتاب: «وهو القادر بقدرة، والعالم بعلم أزلى غير مستفاد، وهو السميع بسمع،والمبصر ببصر، متكلم بكلام، لا يوصف إلاّ بما وصفه به نبيّه ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وكلّ صفة وصف بها نفسه، أووصفه بها رسول فهى صفة حقيقية لا مجازية، وإنّ كلام الله غير مخلوق، تكلّم به تكليماً فهو غير مخلوق بكلّ حال متلوّاً ومحفوظاً ومكتوباً ومسموعاً، ومن قال: إنّه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر، حلال الدم بعد الاستتابة منه».(٣) وربما تطلق«الصفاتية» على من يصفه سبحانه بالأوصاف الخبرية (مع التشبيه أو مع التنزيه) فى مقابل التفويض أو التأويل، وهذا هو

الذى نبحث عنه فى البحث التالى. ____________ ۱ . النساء:۱۶۶. ۲ . فاطر:۱۱. ۳ . المنتظم: ۱۹۵ـ ۱۹۶ ;البداية والنهاية :۱۲/۶ـ۷; هامش تاريخ ابن الأثير:۷/۲۹۹ـ ۳۰۲.

رأيه فى الصفات الخبرية

رأيه فى الصفات الخبرية

قسّم الباحثون صفاته سبحانه إلى صفات ذاتية وصفات خبرية. فالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر، وكلّ ما يطلق عليه الصفات الكمالية «صفات ذاتية»، و ما دلّت عليه ظواهر الآيات والأحاديث، كالعلو والوجه واليدين والرجل إلى غير ذلك ممّا ورد فى المصدرين «صفات خبرية» وقد اختلفت كلمات المتكلّمين فى توصيفه سبحانه بالأخير على أقوال هى: أ. الإثبات مع التشبيه والتكليف وهو إجراؤها على الله سبحانه بنفس المعانى المرتكزة فى أذهان الناس من دون أى تصرّف فيها، وهو قول المشبهة، فقد زعموا أنّ الله سبحانه عينين ويدين ورجلين مثل الإنسان. قال الشهرستانى: أمّا مشبهة الحشوية فقد أجازوا على ربّهم الملامسة والمصافحة، وأنّ المسلمين المخلصين يعانقونه فى الدنيا والآخرة إذا بلغوا فى الرياضة والاجتهاد إلى حدّ الإخلاص والاتحاد المحض. وحكى الكعبى عن بعضهم أنّه كان يجوّز الرؤية فى دار الدنيا، وأنّهم يزورونه ويزورهم. وحكى عن داود الجواربى أنّه قال: اعفونى عن الفرج واللحية واسألونى عمّا وراء ذلك. و قال: إنّ معبوده جسم ولحم ودم، وله جوارح (۹۶)

وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأُذنين، ومع ذلك جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء، وكذلك سائر الصفات، وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شىء، وحكى عنه أنّه قال:هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأنّ له فروة سوداء، وله شعر قطط!! وأمّا ما ورد فى التنزيل من الاستواء، والوجه واليدين والجنب، والمجىء والإتيان والفوقية وغير ذلك، فأجروها على ظاهرها، أعنى: ما يفهم عند إطلاق هذه الألفاظ على الأجسام، وكذلك ما ورد فى الأخبار من الصورة وغيرها فى قوله عليه الصلاة والسلام: «خلق آدم على صورة الرحمن» وقوله:«حتى يضع الجبار قدمه فى النار» وقوله:«قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن» وقوله:«خمّر طينة آدم بيده أربعين صباحاً» وقوله: «وضع يده أوكفّه على كتفى»،وقوله:«حتى وجدت برد أنامله على كتفى» إلى غير ذلك، أجروها على ما يتعارف فى صفات الأجسام، وزادوا فى الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبى عليه الصلاةوالسلام، وأكثرها مقتبسة من اليهود، فإنّ التشبيه فيهم طباع، حتى قالوا: اشتكت عيناه(الله) فعادته الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، وإنّ العرش لتئط من تحته كأطيط الرحل الحديد، وأنّه ليفضل من كلّ جانب أربع أصابع، وروى المشبّهة عن النبى عليه الصلاة والسلام «لقينى ربى فصافحنى وكافحنى ووضع يده بين كتفى حتى وجدت برد أنامله».(۱) هذه عقيدة المشبّهة والمجسّمة فى الصفات الخبرية، وإليك دراسة سائر المذاهب. ب: الإثبات بلا تشبيه ولا تكليف

إنّ الشيخ الأشعرى يجريها على الله سبحانه بالمعنى المتبادر منها فى العرف، لكن مع التنزيه عن التشبيه والتجنّب عن التكييف، قال فى الإبانة: ____________ ۱ . الملل والنحل:۱/۱۰۵ـ ۱۰۶.

(۹۷)

وانّ الله استوى على عرشه» كما قال: (الرَّحْمنُ عَلَى العَرْشِ اسْتوى). (۱) وأنّ له وجهاً بلا كيف كما قال:(وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ وَالإِكْرام).(۲) وأنّ له يدين بلاـ كيف كما قال: (خَلَقْتُ بِيَدَى) (۳)، وكما قال: (بَل يَداهُ مَبْسُوطَتانِ). (۴) وأنّ له عيناً بلا كيف كما قال:(تَجرى بِأَعْيُنِنا) (۵).(۶) وقال فى الباب السابع من هذا الكتاب: إن قال: ما تقولون فى الاستواء؟ قيل له: نقول: إنّ الله عزّوجلّ يستوى على عرشه كما قال: يليق به من غير طول الاستقرار كما قال: (الرّحمن على العَرْشِ اسْتَوى) . ثمّ قال بعد عرض عدّة من الآيات: كلّ ذلك يدلّ على أنّه ليس فى خلقه، ولا خلقه فيه، وأنّه مستو على عرشه بلا كيف ولا استواء.(۷) وقال فى الباب الثامن: قال الله تبارك و تعالى: (كُلُّ شَىء هالِكٌ إِلاّ وَجْهَهُ)(۸) و قال عزّوجلّ: (وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ وَالإِكْرامِ) (۹)، فأخبر أنّ له وجهاً لا

يفنى ولاـ يلحقه الهلاـك، وقـال عزّوجـلّ:(تَجرى بِأَعْيُنِنا) . وقال:(وَاصْـنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا وَوَحْينا) ، فأخبر عزّ وجلّ أنّ له وجهاً وعيناً ولا يكيف ولا يحـد.(١٠) وعلى ذلـك فالأشـعرى من أهـل الإثبـات كالمشـبّهة والمجسِّـمة، لاـ من أهـل التفويض ولاـ من أهـل التأويل، وسيوافيك بيانهما. والفرق بين المشبّهة وما ـــــــــــــــــــــ ١ . طه:۵. ٢ . الرحمن:٢٧. ٣ . ص :٧۵. ۴ . المائدة:۶۴. ۵ . القمر:١۴. ۶ . الإبانة: ١٨. ٧ . الإبانة: ٩٢. ٨ . القصص: ٨٨. ٩ . الرحمن: ٢٧. ١٠ . الإبانة: ٩۵.

(٩٨)

ذهب إليه الأشـعرى، هو أنّ الطائفـة الأُولى تجريها على الله سـبحانه بحرفيّتها من دون أى تصـرف فيها، ولكن الأشـعرى ومن لفّ لفّه يثبتونهاعلى الله بنفس معانيها لكن متقيدة باللاّ كيفية واللاّ تشبيه، حتى يخرجوا من التجسـيم والتشبيه وينسـلكوا فى أهل التنزيه. وليس هـذا المعنى مختصـاً به، بـل هنـاك من يوافقه من المتقـدمين والمتـأخرين، يطلق عليهم أهـل الإثبـات أو المثبتـة، فى مقابل المفوِّضـة والمؤوِّلـة والنفـاة بتاتـاً، وإليـك نقل ما أُثر عن غيره فى هـذا المجال ممّا يوافقه: قال أبو حنيفـة: وما ذكر الله تعالى فى القرآن من ذكر الوجه واليـد والنفس، فهو له صـفات بلا كيف ولا يقال انّ يـده قـدرته ونعمته، لأنّ فيه إبطال الصـفة، وهذا قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يـده صـفته بلا كيف، وغضبه ورضاه صـفتان من صـفاته بلا كيف. وقال الشافعى:لله أسـماء وصـفات لا يسع أحـداً ردّها، ومن خالف بعد ثبوت الحجّة عليه كفر، وأمّا قبل قيام الحجّة، فإنّه يعذر بالجهل ;ونثبت هذه الصفات وننفى عنه التشبيه كما نفى عن نفسه، فقال بـ(ليس كمثله شـىء) . وقال ابن كثير: وأمّا قوله تعالى:(ثُمَّ اسْـتَوى عَلى العَرْشِ) فللناس فى هـذا المقام مقالات كثيرة جـداً، وإنّما نسـلك مـذهب السـلف الصالـح: مالك والأوزاعى والثورى والليث بن سـعد والشافعى وأحمد وإسـحاق بن راهويه، وغيرهـم من أئمة المسلمين قديماً وحديثاً، وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل،والظاهر المتبادر إلى أذهان المشبّهين منفى عن الله، فإنّ الله لا يشبهه شىء من خلقه، وليس كمثله شيء.(١) إثبات الأشعرى بين التشبيه والتعقيد

يجب على كـلّ مؤمن الإيمـان بمـا وصف الله به نفسه، وليس أحـد أعرف به منه (أَ أَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ الله) كمـا أنّه ليس لأحـد أن يصـرف كلامه سبحانه، عمّا ـــــــــــــــــــــ ١ . راجع فيما نقلناه عن أبى حنيفة والشافعى وابن كثير«علاقة الإثبات والتفويض»: ۴۶ـ ۴٩.

(٩٩)

هو المتبادر من ظاهره، إذ التأويل بلا اعتماد على نصّ قطعى يفقد النصوص هيبتها، وإنّ المؤوّلة الذين يؤوّلون ظواهر الكتاب والسنّة ـ بحجّة أنّ ظواهرهما لا توافق العقل ـ مردودون فى منطق الشرع، إذ لا يوجد فى الكتاب والسنّة الصحيحة ما ظاهره خلاف العقل، وإنّما يتصورّونه ظاهراً ثمّ يحملونه على خلافه، ليس مفاد الآيـة والمتبادر منها عنـد التدبّر. هذا كلّه ممّا لا خلاف بين جمهور المسـلمين فيه، ولكن الذى يجب إلفات النظر إليه، هو أنّ العقيدة الإسـلامية المسـتقاة من الكتاب والسنّة تتّسم بالدقة والرصانة والسلامة من التعقيد و الألغاز، وهى تبـدو جليَّة مطابقـة للفطرة والعقل السـليم للجماهير على كافـة المسـتويات، وتتصف بالصـفاء والنقاء. فهـذه سـمة العقيدة الإسـلامية، وعلى ذلك فإبرازها بصورة التشبيه والتجسـيم المأثورين من اليهوديـة والنصـرانية، أو بصورة التعقيد والألغاز، لا يجتمع مع موقف الإسـلام والقرآن فى عرض العقائـد على المجتمع الإسـلامى، فلاـ محيص لمن يعرض العقائـد الإسـلامية عن رعايـة أمرين: ١. التحرّز عن سـمة التشبيه والتجسيم. ٢. الاجتنـاب عن الجمود على اللفظ وجعل صـفاته سـبحانه ألفاظاً جوفاء، أو معانى معقّـدة لا يفهم منها شـىء، بحجّة أنّ البحث عن الكيف ممنوع. إنّ إثبات الصـفات له سـبحانه لو انتهى إلى التكييف والتشبيه فهو كفر و زندقة، لقوله سبحـانه: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىءٌ) ولاـ ينفع الفرار عنه بكلمـة مبهمـة، أعنى «الإمرار بلا كيف» كما هو المشاهـد فى كلمات أغلب المثبتين للصفات، إذ هو أشبه بالإنكار بعد الإقرار، ولا إنكار بعده. فالإصرار على الإثبات تبعاً للنصوص، والتهجّم على النفاة، والذهاب فى هذا السبيـل إلى حـدّ التجسـيم، غوايـة وضـلالة ;والاعتمـاد فى ذلـك على كلمـات السـلف اعتمـادعلى قول من ليس بمعصوم ولا حجّـة، والعقائد تعرض على القرآن والسـنّة الصـحيحة والعقل السـليم الذى به عرف الله وثبت وجوده، لا على قول السلف الذين لم يخلوا من طالح، فحشد عبارات بعض السلف فى مجال العقائد لا ينفع شيئاً. (١٠٠)

كما أنّ إثبات صفاته سبحانه، على نحو ينتهى إلى اللغز والتعقيد ويتّسم بعدم المفهومية، مردود بنص القرآن الكريم حيث ندب إلى التدبّر فيما أنزل إلى نبيّه، قال عزّ من قائل:(أَفَلا يَتَدَّبرون القُرآن) (۱). وقال سبحانه: (كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ مُبارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آياتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الأَلْبابِ) .(۲) ولكن مع الأسف إنّ إثبات الصفات الخبرية لله سبحانه وإمرارها عليه بين الأشاعرة وغيرهم لا يخرج عن أحد هذين الإطارين، فالكلّ إمّا يتكلّمون عنها فى إطار التشبيه والتكييف، ويسترسلون فى هذا المضمار، أو يفسرونها فى إطار من التعقيد والغموض إذا احترزوا عن البحث والتفصيل، والكلّ مردود، مرفوض. وهانحن نأتى ببعض نصوص القوم فى هذا المجال،حتى نرى كيف أنّ العناية بالإثبات فى مقابل «نفاة الصفات» أفضى بالقوم إمّا إلى حدّ التشبيه، أو إلى حدّ التعقيد. فمن كلمات الطائفة الأُولى: ۱. قيل لعبد الله بن مبارك: كيف يعرف ربنا؟ قال: بأنّه فوق السماء السابعة على العرش بائن من خلقه.(۳) ۲. وقال الأوزاعى: إنّ الله على عرشه،ونؤمن بماوردت به السنّة من صفاته.(۴) ۳. وقال الدارمى فى مقدّمة كتابه«الرد على الجهمية»: استوى على عرشه، فبان من خلقه، لا تخفى عليه منهم خافية، علمه بهم محيط، وبصره فيهم نافذ.(۵) ۴. وقال المقدسى فى كتابه«أقاويل الثقات فى الصفات»: ولم ينقل عن النبى أنّه كان يحذر الناس من الإيمان بما يظهر فى كلامه فى صفة ربّه من الفوقية ـــــــــــــــــــــــ ۱ . النساء: ۸۲. ۲ . ص : ۲۹. ۳ . راجع فى الوقوف على مصادر هذه النصوص كتاب «علاقة الإثبات والتفويض» : ۴۸، ۴۱، ۶۸. ۴ . راجع فى الوقوف على مصادر هذه النصوص كتاب «علاقة الإثبات والتفويض» : ۴۸، ۴۱، ۶۸. ۵ . راجع فى الوقوف على مصادر هذه النصوص كتاب «علاقة الإثبات والتفويض» : ۴۸، ۴۱، ۶۸.

(۱۰۱)

واليدين ونحو ذلك، ولا ـ نقل لهذه الصفات معانى أُخر، باطنها غير ما يظهر من مدلولها، وكان يحضر فى مجلسه العالم والجاهل والذكى والبليد والأعرابى الجافى، ثمّ لا تجد شيئاً يعقب تلك النصوص بما يصرفها عن حقائقها، لا نصاً ولا ظاهراً، ولما قال للجارية: أين الله؟ فقالت: فى السماء، لم ينكر عليها بحضرة أصحابه كى لا يتوهموا أنّ الأمر على خلاف ما هى عليه، بل أقرّها و قال: أعتقها فإنّها مؤمنة.(۱) ۵. وقال القرطبى فى تفسيره عند تفسير آية الأعراف(ثمّ استوى على العرش) : وقد كان السلف الأوّل ـ رضى الله عنهم ـ لا يقولون بنفى الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق كتابه وأخبرت رسله، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنّه استوى على عرشه حقيقة، وخص العرش بذلك لأنّه أعظم مخلوقاته، وإنّما جهلوا كيفية الاستواء فإنّها لا تعلم حقيقته.(۲) إلى غير ذلك من الكلمات التى يتبادر منها أنّ القائل بها يريد إجلاسه سبحانه على العرش إجلاساً حقيقياً حسّياً، وأنّ تلك هى العقيدة الإسلامية التى يشترك فيها العالم والأعرابى الجافى. وتصحيح ذلك بالجهل بالكيفية لا يفيد شيئاً، فإنّ تلك اللفظة المجملة شىء تلتجئ إليه كلّ من المشبّهة والمجسمة، ويقولون إنّ لله سبحانه جسماً لا كسائر الأجسام، ولحماً لا كاللحوم، ودماً لا كالدماء، وكذلك سائر الصفات ;وإنّمااستحيوا عن إثبات الفرج واللحية، وإذ قال قائلهم: اعفونى عن الفرج واللحية واسألونى عمّا وراء ذلك.(۳) ليت شعرى إذا كانت تلك اللفظة المبهمة مفيدة فى مجال التوحيد والتنزيه والتجنب عن التشبيه فليقولوا: إنّ الله جسم لا ـ كالأجسام، عرض لا كسائر ـــــــــــــــــــــــ ۱ . علاقة الإثبات والتفويض: ۱۱۵. ۲ . علاقة الإثبات والتفويض: ۱۱۵. ۳ . الملل والنحل:۱/۱۵.

(۱۰۲)

الأعراض، آكل وشارب لا كالإنسان والحيوان، فلماذا يستحيون عن حشد هذه الأوصاف مع انّها تفيدهم فى التنزيه، «البلكفة» وتكرار بلا كيف ولا تشبيه بعد كلّ صفة خبرية. وبعد هذا لا تتعجب ممّا ذكره الزمخشرى فى كشّافه عن هؤلاء القوم حيث يقول: ثمّ تعجب من المتسمّين بالإسلام، المتسمّين بأهل السنّة والجماعة، كيف اتّخذوا هذه العظيمة مذهباً، ولا يغرّنك تسترهم بالبلكفة(أى قولهم بلا كيف) فإنّه من منصوبات أشياخهم، والقول ما قال بعض العدلية فيهم: قد شبّهوه بخلقه وتخوّفوا شنع الورى فتستّروا بالبلكفة(۱) ثمّ إنّنا نرى أنّ هؤلاء مع تحرّزهم عن تأويل الآيات يؤوّلون الآيات التى لا تناسب التجسيم بل تضاده، فما هو الهدف من هذا التأويل مع

كونه على خلاف منهجهم، وإليك الآيات التى يصر القوم على تأويلها وحملها على خلاف ظاهرها، وما ذلك إلاّ بأنّ الأخذ بظاهرها لا يجتمع مع جلوسه سبحانه على العرش، وكونه فى تلك الجهة، و كونه جسماً متحيزاً فى مكان خاص. ۱. قوله سبحانه:(وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَما كُنْتُمْ وَالله بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) .(۲) ۲. قوله سبحانه: (ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثة إِلاّ هُوَ رابِعُهُمْ وَلا خَمْسَة إِلاّ هُوَ سادِسُهُمْ وَلا أَدنى مِنْ ذلِكَ وَلا أَكْثَرَ إِلاّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَما كانُوا).(۳) ۳. قوله سبحانه:(وَهُوَ الَّذى فى السّماء إِلهٌ وَفى الأَرْضِ إِلهٌ) .(۴) فلو لم يكن هدف القوم من الجمود على الظواهر هو التجسيم والجهة فما هو الداعى إلى تأويل هذه الآيات بأنّ المراد منها هو إحاطة علمه سبحانه بالناس، لا إحاطة ذاته ووجوده، أليس ذلك يدلّ على أنّ القوم يبطنون ــــــــــــــــ ۱ . الكشاف:۱/۵۷۶. ۲ . الحديد:۴. ۳ . المجادلة:۷. ۴ . الزخرف:۸۴.

(۱۰۳)

العقيدة بجلوسه سبحانه فى السماء على عرشه حقيقة، ولما شاهدوا أنّ ذلك لا يجتمع مع إحاطة وجوده لجميع العوالم الإمكانية، خرجوا عن منهجهم بتأويل هذه الآيات بحمل الإحاطة على الإحاطة العلمية لا الوجودية، والعجب أنّهم من يقول بوجوده سبحانه فى كلّ مكان بالقول بالطول والنفوذ فى الأجسام، وهم لا يفرّقون بين الإحاطة الجسمية المادية ولا الإحاطة القيّومية، والآية ناظرة إلى الثانية لا ـ الأُولى. هذا حال الطائفة الأُولى، وأمّاالطائفة الأُخرى التى أفضى بهم القول بالإثبات إلى مهزلة الغموض والتعقيد، وكأنّ الصفات الواردة فى الذكر الحكيم لم ترد للتدبر فيها، فإليك نزراً من كلماتهم: ۱. قال سفيان بن عيينة: كلّ شىء وصف الله به نفسه فى القرآن فقراءته تفسيره، لا كيف ولا مثيل.(۱) ۲. قال ابن خزيمة: إنّما نثبت لله ما أثبته لنفسه، نقر بذلك بألسنتنا ونصدق بذلك فى قلوبنا من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين.(۲) ۳. قال الخطيب: إنّما وجب إثباتها، لأنّ التوقيف وَرَدَ بها، ووجب نفى التشبيه عنها بقوله تعالى: (ليس كمثله شىء) .(۳) ۴. قال ابن قدامة المقدسى: وعلى هذا درج السلف والخلف ـ رضى الله عنهم ـ متفقون على الإقرار والإمرار والإثبات لما ورد من الصفات فى كتاب الله وسنة رسوله من غير تعرض لتأويله.(۴) ۵. يقول ابن تيمية ـ مثير هذه النظرية بعد متروكيتها ـ «إنّ لله يدين مختصتين به ذاتيتين له كما يليق بجلاله، وإنّه سبحانه خلق آدم بيده دون ــــــــــــــــ ۱ . علاقة الإثبات والتفويض:۴۴. ۲ . نفس المصدر: ۵۸. ۳ . علاقة الإثبات والتفويض: ۵۹. ۴ . نفس المصدر: ۵۹.

(۱۰۴)

الملائكة وإبليس، وإنّه سبحانه يقبض الأرض ويطوى السماوات بيده اليمنى.(۱) ۶. يقول الخطابى: وليس اليد عندنا الجارحة، وإنّما هى صفة جاء بها التوقيف، فنحن نطلقهاعلى ما جاء ولا نكيّفها.(۲) ۷. يقول الإلكائى: إنّ وكيعاً قال: إذا سُئلتم عن ضحك ربّنا فقولوا سمعنا بها.(۳) هذه العبارة ونظائرها تصبغ صفات الله بصبغة التعقيد والإبهام، ولا تهدى الإنسان إلى معرفة. فإنّ اليد والوجه والرجل موضوعة للأعضاء الخاصة فى الإنسان، ولا يتبادر منها إلاّ ما يتبادر عند أهل اللغة، وحينئذ فإن أُريد منها المعنى الحقيقى يلزم التشبيه، وإن أُريد غيره فذلك الغير إمّا معنى مجازى أُريد منه بحسب القرينة فيلزم التأويل، وهم يفرون منه فرار المزكوم من المسك. وإمّا شىء لا هذا ولا ذاك، فما هو ذلك الغير؟ بيّنوه لناحتى تتّسم العقيدة بالوضوح والسهولة، ونبتعد عن التعقيد والإبهام. وإلاّ فالقول بأنّ له وجهاً لا كالوجوه، ويداً لا كالأيدى ألفاظ جوفاء وشعارات خداعة لا يستفاد منها شىء سوى تخديش الأفكار وتضليلها عن جادة الصواب. وباختصار: إنّ المعنى الصحيح لا ـ يخرج عن المعنى الحقيقى والمجازى، وإرادة أمر ثالث خارج عن إطار هذين المعنيين يعد غلطاً وباطلاً، وعلى هذا الأساس لو أُريد المعنى الحقيقى لزم التشبيه بلا إشكال، ولو أُريد المعنى المجازى لزم التأويل، والكلّ ممنوع عندهم، فما هو المراد من هذه الصفات الواردة فى الكتاب والسنّة؟ إنّ ما يلهجون به ويكرّرونه من أنّ هذه الصفات تجرى على الله سبحانه بنفس معانيها الحقيقية ولكن الكيفية مجهولة، أشبه بالمهزلة، إذ لو كان إمرارها ــــــــــــــــ ۱ . مجموعة الفتاوى:۶/۳۶۲. ۲ . فتح البارى:۱۳/۴۱۷. ۳ . علاقة الإثبات والتفويض: ۹۷.

(۱۰۵)

على الله بنفس معانيها الحقيقية لوجب أن تكون الكيفية محفوظة حتى يكون الاستعمال حقيقياً، لأنّ الواضع إنّما وضع هذه الألفاظ على تلك المعاني التي يكون قوامهابنفس كيفيتها،ويكون عمادها وسنادها بنفس هويتها الخارجية. فاستعمالها في المعاني، حقيقة بلا كيفية أشبه بالأسد بلا ذنب ولا مخلب ولا ولا... فقولهم:«المراد هو أنّ لله يداً حقيقة لكن لا كالأيدي»أشبه بالكلام الذي يناقض ذيله صدره. أضف إلى ذلك أنّه ليس في النصوص من الكتاب والسنّة من هذه «البلكفة» أثر ولا عين، وإنّما هو شيء اخترعته الفاكرة، للتذرّع به في مقام الردّ على الخصم والنقص عليهم، بأنّ لازم إمرارها على الله بنفس معانيها، هو التجسيم والتشبيه. وقد ذكرنا ما يفيد في المقام عند تحليل عقائد الحنابلة حول الصفات، فراجع. ج: التفويض

إنّ هناك نظرية ثالثة حول الصفات الخبرية اختارها جمع من الأشاعرة وهي نظرية التفويض، وحاصلها الإيمان بكلّ ما جاء في القرآن والسنّة من الصفات التي وصف الله سبحانه نفسه بها إجمالاً، وتفويض ما يراد منها إليه: ۱. يقول الغزالي: وأقلّ ما يجب اعتقاده على المكلّف هو ما يترجمه قوله ـ لاـ إله إلّا الله، محمّد رسول الله ـ ثمّ إذا صدق الرسول فينبغي أن يصدقه في صفات الله بأنّه حي قادر، عالم متكلم مريد، ليس كمثله شيء وهو السميع العليم. وعلى هذا الاعتقاد المجمل استمرت الأعراب وعوام الخلق، إلّا من وقع في بلدة يقرع سمعه فيها هذه المسائل كقدم القرآن وحدوثه، ونفي الاستواء والنزول وغيره.(۱) ۲. قال الشهرستاني: اعلَم أنّ جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله ـــــــــــــــــــ ۱ . علاقة الإثبات: ۱۶۲ نقلاً عن الرسالة الواعظية.

(۱۰۶)

تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام... وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه، ولا يؤوّلون ذلك، إلّا أنّهم يقولون هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسمّيها صفات خبرية، ولمّا كانت المعتزلة ينفون الصفات، والسلف يثبتون، سمّي السلف صفاتية، والمعتزلة معطّلة (لتعطيل ذاته سبحانه عن التوصيف بمحامد الصفات) ـ إلى أن حكى عن بعض السلف ـ: عرفنا بمقتضى العقل أنّ الله ليس كمثله شيء. فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك، إلّا أنّا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله سبحانه:(الرّحمن على العرشِ استوى)، ومثل قوله: (لما خَلَقْتُ بيدي)، ومثل قوله: (وَجاءَ رَبُّک)، إلى غير ذلک، ولسنا مكلّفين بمعرفة تفسير هذه الآيات، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنّه لا شريک له وليس كمثله شيء، وذلک قد أثبتناه.(۱) ۳. قال ابن الجوزي في «تلبيس إبليس»: واعلم أنّ عموم المحدثين حملوا ظاهر ما تعلق من صفات الباري سبحانه على مقتضى الحس فشبهوا، لأنّهم لاـ يخالطون الفقهاء فيعرفوا حمل المتشابه على مقتضى المحكم.(۲) ۴. ويظهر ذلک من الرازي في أساس التقديس قال: إنّ هذه المتشابهات يجب القطع بأنّ مراد الله منها شيء غير ظواهرها، كما يجب تفويض معناها إلى الله تعالى،ولا يجوز الخوض في تفسيرها.(۳) وهنا كلمات للقائلين بالتفويض يشبه بعضها بعضاً. إنّ التفويض هو شعار من لا يتعرض للأبحاث الخطيرة، ولاـ يقتحم المعارک المدلهمة، ويرى أنّه يكفيه في النجاة قول رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لاـإله إلاّـ الله وأنّ محمّداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحجّ، وصوم رمضان»(۴)، وعند ذاک يرى ـــــــــــــــــــ ۱ . الملل والنحل:۱/۹۲ـ۹۳. ۲ . تلبيس إبليس: ۱۱۳، ط دار العلم. ۳ . أساس التقديم:۲۲۳ كما في علاقة الإثبات : ۱۰۲. ۴ . صحيح البخاري:۱/۷، كتاب الإيمان.

(۱۰۷)

أنّ التفويض أسلم من الإثبات الذي ربما ينتهي ـ عند الإفراط ـ إلى التشبيه والتجسيم المبغوض، أو إلى التعقيد واللغز الذي لا يجتمع مع سمة سهولة العقيدة. هذه حقيقة التفويض، غير أنّ ابن تيمية شنّ على هذه الطائفة بما ليس في شأنهم وقال: إنّ هؤلاء المبتدعة هم الذين فضلوا طريقة الخلف على طريقة السلف ;من حيث ظنّوا أنّ طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث، من غير فقه ولاـ فهم لمراد الله ورسوله منها، واعتقدوا أنّهم بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم: (وَمِنهُمْ أُمِّيُّونَ لاـيَعْلَمُونَ الكِتابَ إِلّا

أَمانِيَّ)(١).(٢) وكأنّه تأثّر بما ذكره محيى الدين ابن العربى حيث رد على أهل التفويض وقال: «قالوا نؤمن بهذا اللفظ كما جاء من غير أن نعقل له معنى، حتى نكون فى هذا الإيمان به فى حكم من لم يسمع به، ونبقى على ما أعطانا دليل العقل من إحالة مفهوم هذا الظاهر. وهذا القول بهذا القسم متحكم أيضاً، فإنّه ردّ على الله بأنّهم جعلوا نفوسهم فى حكم نفوس لم تسمع ذلك الخطاب. وقسم آخر قالوا: نؤمن بهذا اللفظ على حدّ علم الله فيه وعلم رسوله، فهؤلاء قد قالوا: إنّ الله خاطبنا عبثاً لأنّه خاطبنا بما لا نفهم، والله يقول: (وَما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُول إِلاّ بِلِسانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) (٣).(۴) غير أنّا نلفت نظر القارىء إلى أنّ ما عاب به ابن تيمية أهل التفويض مشترك بينهم و بين أهل الإثبات، فقد عرفت أنّ إثبات الصفات الخبرية مع حفظ التنزيه تجعل الصفات ألفاظاً بلا معان واضحة، لما سبق من أنّ الكيفية المادية هى المقوّمة لليد والوجه والرجل، فإثبات مفاهيمها مع سلب كيفياتها أشبه شىء بإثبات شىء فى عين سلبه، فعندئذ تنقلب الآيات البينات الدالّة على ـــــــــــــــــــــ ١ . البقرة:٧٨. ٢ . علاقة الإثبات والتفويض: ۶٠. ٣ . إبراهيم:۴. ۴ . الفتوحات المكية:۴/٩٢٨.

(١٠٨)

أشرف المعانى وأجلّها، لدى القوم، إلى آيات غير مفهومة ولا معقولة. والعجب أنّ أحد المصرّين على الإثبات بصورة النمط الأشعرى يحسبه عقيدة سلفية، ويقول فى كتابه: إنّ صفات الله يجب أن تكون لدى المسلم بديهيات ذهنية تتغلغل فى قلبه، فيتحرر من أى ضغط خارجى، لما لها من انعكاسات تربوية هامة على النفس البشرية ـ إلى أن قال ـ : إنّ الجهل بالله أمر خطير، وضرره على المسلمين كبير، لأنّ ذلك يؤدى إلى أن يكون عرضة للزلاّت، وأن يكون قلبه مورداً للشبهات ومستقراً للأوهام.(١) إنّ السمة التى يثبتها الكاتب لصفات الله، هل هى موجودة فى قولهم: إنّ لله يداً لا كالأيدى، أو وجهاً لا كالوجوه، أو أنّ هذا لا يزيد فى صفاته تعالى إلاّ غموضاً وتعقيداً، وتصبح العقيدة الإسلامية عند الواصف كالعقائد المتخذة من الكنائس التى يدّعى أصحابها أنّ الإيمان بها واجب، وإن لم يعلم كنهها، كما هو قولهم فى التثليث ونظائره. قال حنبل بن إسحاق: سألت أحمد بن حنبل: ألم ترو عن النبى ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ أنّ الله ينزل إلى سماء الدنيا؟ قال أحمد: نؤمن بها و نصدق ولا نرد شيئاً عنها إذا كانت الأسانيد صحاحاً ـ إلى أن قال ـ : قلت: أنزوله بعلمه أو بماذا؟ قال: اسكت عن هذا، مالك ولهذا، امض الحديث على ما روى بلا كيف ولا حد.(٢) إنّ سؤال ابن إسحاق أوضح دليل على أنّ الإثبات على النمط الذى يتبنّاه أهل الحديث لا يجعل العقيدة الإسلامية واضحة مفهومة، بل يجعلها مجهولة معقّدة. ولكن يجب الإيمان بها مهما كانت غير مفهومة ولا معقولة، و لا تَنْسَ ما رمى به ابن تيمية أهل التفويض بأنّهم اعتقدوا أنّهم بمنزلة الأُميين الذين قال الله فيهم ـ إلخ. ولا تنس أيضاً ما شن به ابن العربى على تلك الطائفة بقوله: إنّهم جعلوا نفوسهم فى حكم نفوس لم تسمع ذلك الخطاب، إنّهم قالوا: إنّ الله خاطبنا عبثاً بما لا نفهم. ـــــــــــــــــــــ ١ . علاقة الإثبات والتفويض: ١۵. ٢ . شرح أُصول السنّة للألكائى كما فى علاقة الإثبات والتفويض: ٩٨.

(١٠٩)

إنّ المنهجين يرتضعان من ثدى واحد، لا فرق بينهما فى المعنى واللب، وإنّما يختلفان فى التعبير، فأهل التفويض يعترفون بجهلهم بمعانى هذه الصفات، وللتوقى عن التورط فى مغبة التشبيه أو التقوّل بغير العلم، يفوضون معانيها إلى الله. وأمّا أهل الإثبات، فلو أنّهم صدقوا فى قولهم بلا تشبيه ولا تكييف، فهم يعترفون بذلك م آلاً، وإن كانوا يجحدون بها ابتداءً. وإذا أردت أن تقف على أنّ نظرية الإثبات على النمط الثانى تجعل المعانى السامية والمعارف العليا الواردة فى الذكر الحكيم فى عداد الألغاز والمبهمات و...، فانظر إلى ما يذكره عبدالقادر الجيلانى فى «الغنية». يقول الجيلانى: وينبغى إطلاق صفة الاستواء من غير تأويل وأنّه استواء الذات على العرش، لا على معنى القعود والمماسّة، كما قالت المجسّمة والكرامية، ولا على معنى العلو والرفعة كما قالت الأشاعرة، ولا على معنى الاستيلاء والغلبة كما قالت المعتزلة ;لأنّ الشرع لم يرد بذلك، ولا نقل عن أحد من الصحابة، ولا نقل من السلف الصالح من أصحاب الحديث، بل المنقول عنهم حمله على الإطلاق، وقد روى عن أُمّ سلمة زوج النبى ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ فى قوله سبحانه:

(الرّحمن على العَرْشِ استوى) (۱) قالت: الكيف غير معقول والاسـتواء غير مجهول، والإقرار به واجب والجحود كفر.(۲) فعندئذ نسأل الجيلانى: إذا لم يكن هـذا ولا ذاك ولا ذلك مراداً، فما هو المراد من تلك الآية، والتى تكررت فى الذكر الحكيم سبع مرات؟ وهل فهم الشيخ منها أمراً معقولاً أو أوكل الجميع إلى الله سبحانه؟ وكم للقوم من هـذه الكلمات المفروغـة فى قوالب، وم آلها إلى الجهل بمفاهيم الآيات ومضامين الذكر الحكيم، وكأنّه سبحانه لم يخاطبهم بقوله: ـــــــــــــــــــــــــــــ ۱ . طه:۵. ۲ . الغنية: ۵۶.

(۱۱۰) (أَفَلا يَتَدَبّرونَ القُرآنَ) .(۱) التفويض أو تعطيل العقول عن التفكير

إنّ أهل الإثبات بعامّـة فروعه يرمون المعتزلة بالتعطيل، ويصـفونهم بـ«المعطّلة» لتعطيلهم ذاته سبحانه عن التوصـيف بمحامد الأوصاف وجلائل النعوت، غير أنّه يجب إلفات نظرهم إلى أنّ أهل التفويض من أهل الإثبات من المعطلة أيضاً، لكن بملاك آخر، وهو تعطيل العقول عن التفكّر فى المعـارف والأُـصول، كما عطّلوها عن التـدبّر فى الآيات والأحاديث، فكأنّ القرآن ألغاز نزلت إلى البشـر، وليس كتابه هداية وتعليم وإرشاد، قال تعالى: (وَنَزَّلْنا عَلَيْكَ الكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَىء) .(۲) فإذا كان القرآن مبيناً لكلّ شىء، فكيف لا يكون مبيّنـاً لنفسه، وكيف يكون المطلوب نفس الاعتقـاد من دون فهم معنـاه. إنّ المنع عن التفكّر والتـدبّر فيمـا نزل من الـذكر الحكيم، وما يحكم به العقـل السـليم محجوج بنص القرآن لاـ يقبل من أى إنسان، والاسـتدلال عليه بقول الشاعر أخـذ بنغمـة الشاعر، وترك لنص البـارى: نهـايـة إقـدام العقــول محــال وأكثر سـعـى العـالميـن ضــلال ولـم نسـتفد مـن بحثنـا طـول عمرنـا سـوى أن جمعنـا فيه قيل وقالـوا(۳) والعجب أنّ تعطيل العقول عن البحث والمعرفـة أخذ فى هذه الأعصار صـبغة علمية مادية بحتة، بحجة أنّ مبادئها ومقدّماتها ليست فى متناول الباحثين، لأنّها موضوعات وراء الحس والطبيعـة، ولا تعمل فيها حواس الإنسان، فهذا هو السـيد الندوى يتمسّك بهذا الوجه، ويعـد ترك البحث فضـيلة، والبحث عن المعارف القرآنية كفراناً للنعمة. ـــــــــــــــــــــــــــــ ۱ . النساء:۸۲. ۲ . النحل:۸۹. ۳ . منسوب إلى الرازى كما فى شرح العقائد الطحاوية: ۲۲۷.

(۱۱۱)

يقول: «وقـد كـان الأنبياء ـ عليهم السَّلام ـ أخبروا الناس عن ذات الله وصـفاته وأفعاله، وعن بدايـة هـذا العالم ومصـيره، وما يهجم عليه الإنسان بعـد موته، وآتوهم علم ذلك كلّه بواسـطتهم عفواً بدون تعب، وكفوهم مؤونة البحث والفحص فى علوم ليس عندهم مبادئها ولا مقدّماتها التى يبنون عليها بحثهم ليتوصلوا إلى مجهول، لأنّ هذه العلوم وراء الحس والطبيعة، لا تعمل فيها حواسّهم ولا يؤدى إليها نظرهم،وليست عندهم معلوماتها الأوّلية. لكن الناس لم يشـكروا هذه النعمة وأعادوا الأمر جذعاً،وأبدوا البحث آنفاً وبدأوا رحلتهم فى مناطق مجهولـة لا يجـدون فيها مرشـداً ولا خرّيتاً.(۱) إنّ الكـاتب حسب مـا توحى عبـارته متأثر بالفلسـفة الماديـة التى تحصـر أدوات المعرفـة بالحس، ولا يقيم وزناً للعقل الذى هو إحدى أدواتها،وهذا من الكاتب أمر عجيب جداً، فإنّ الله سـبحانه كما دعا إلى الانتفاع بالحس ومطالعة الطبيعة، وكشف قوانينها وأنظمتها، دعا إلى التعّقل والتفكّر فى كلّ ما ورد فى القرآن الكريم حيث قال:(أَفَلا يَتَدَبَّرونَ القُرآنَ أَمْ عَلى قُلُوب أَقْفالُهـا) .(۲) وليست الآيـة نـاظرة إلى التـدبّر فى خصوص الأنظمـة السائـدة على النبـات والحيوان والإنسان، بل التدبّر فى مجموع ما جاء فى القرآن، فقد جاء فى القرآن الكريم معارف دعا إلى التدبّر فيها نظير: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىء) (۳)، (وَللهِ المَثَلُ الأَعْلى) (۴)، (لَهُ الأَسماءُ الحُسْنى)(۵)، (المَلِكُ القُدُّوسُ السَّلامُ المُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ العَزيزُ الجَبّارُ المُتَكبِّرُ)(۶)، (فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله) (۷)، (هُوَ الأَوّلُ وَالآخِرُ وَالظّاهِرُ ـــــــــــــــــــــــــــــ ۱ . ماذا خسـر العالم بانحطاط المسلمين: ۹۷. ۲ . محمد:۲۴. ۳ . الشورى:۱۱. ۴ . النحل: ۶۰. ۵ . طه:۸. ۶ . الحشر:۲۳. ۷ . البقرة:۱۱۵.

(۱۱۲) وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْء عَليمٌ) (۱)، (وَإِنْ مِنْ شَىْء إِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَما نُنَزِّلُهُ إِلاّ بِقَدَر مَعْلُوم) (۲)، (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَما كُنْتُمْ) (۳)، (يَمْحُوا اللّهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتابِ) .(۴)

إلى غير ذلـك من المعـارف العليـا الواردة فى القرآن الكريم، ولاـ يصل إليها الإنسان إلاّ بالتـدبّر والتعقّل، ولا تكفى فى التعرف عليها العلوم الحسية وإن بلغ القمة. د. التأويل

إنّ تأويل نصوص الآيات وظواهرها على الإطلاق فى مورد الصفات الخبرية وغيرها بلا ـ دليل وحجّة شرعية ليس بأقل خطراً من الجمود، لو لم يكن أكثر، إذ ينتهى ذلك القسم من التأويل إلى الإلحاد وإنكار الشريعة.(۵) غير أنّا نخص البحث بتأويل الصفات الخبرية حيث يفسر اليد بالنعمة والقدرة، والاستواء على العرش بالاستيلاء وإظهار القدرة. فنقول: إن كان التأويل لأجل أنّ ظاهر القرآن يخالف العقل الصريح ولذا يجب ترك النقل لأجل صريح العقل، فلا شكّ أنّه مردود، إذ الكتاب العزيز والسنة الصحيحة منزهان عمّا يخالف صريح العقل. ولا أظن أنّ مسلماً واعياً يتفوّه بذلك. وما ربما ينسب إلى بعض المؤولة من أنّ الأخذ بظواهر الكتاب والسنّة من أُصول الكفر(۶)، أو أنّ التمسّك فى أُصول العقائد بظواهر الكتاب والسنّة من غير بصيرة هو أصل الضلالة، فقالوا بالتشبيه ـــــــــــــــــ ۱ . الحديد:۳. ۲ . الحجر:۲۱. ۳ . الحديد:۴. ۴ . الرعد: ۳۹ . ۵ . قد أشبعنا الكلام فى أقسام التأويل فى مقدّمة الجزء الخامس من موسوعتنا القرآنية ـ مفاهيم القرآن ـ: ص ۱۲ـ۱۶. ۶ . الصاوى على تفسير الجلالين:۳/۱۰، كما فى علاقة الإثبات والتفويض: ۶۷.

(۱۱۳)

والتجسيم والجهة عملاً بظاهر قوله تعالى: (الرَّحمن على العَرْشِ اسْتَوى)(۱)، فهو من هفوات القلم و زلاّت الفكر، بل الأخذ بظواهر الكتاب نفس الهداية والإعراض عنه واللجوء إلى غيره سبب الضلالة. غير أنّ الذى يجب التركيز عليه هو أنّ الكبرى الكلية (لزوم الأخذ بالكتاب والسنّة الصحيحة) لا نقاش لمسلم فيها ;فيجب على الكلّ اتّباع الذكر الحكيم من دون أى تحوير وتحريف، ومن دون أى تصرف وتأويل. إنّما الكلام فى الصغرى ـ أى تشخيص الظاهر عن غيره، وتعيين مرمى الآية ـ مثلاً: هل اليد فى قوله سبحانه: (وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً) (۲) ظاهرة فى الجارحة المخصوصة، أو كناية عن الجود والبذل (بسط اليد) أو البخل والتقتير(غلّ اليد). وهذا هو الذى يجب بذل الجهد فى سبيل معرفته، بدل السب والشتم، أو التفسيق والتكفير. ولو أنّ قادة الطوائف الإسلامية وأصحاب الفكر منهم، نبذوا الآراء المسبقة والأفكار الموروثة وركّزوا البحث على تشخيص الظاهر عن غيره، حسب المقاييس الصحيحة ;لارتفع جدال الناس ونقاشهم حول الصفات، الذى دام طوال مئات السنين. إنّ رؤساء الطوائف الإسلامية فى هذه الأعصار، لو ابتعدوا عن العصبية والحزبيةوالآراء التى ورثوها من أناس غيرمعصومين، وأحسّوا بضرورة توحيد الكلمة ـ إثر كلمة التوحيد ـ و رصّ الصفوف وتكاتف الجهود، لارتفع كثير من الخلافات النابعة من تقديم الهوى على الحقّ. وبما أنّ المعتزلة هم المعنيون بالمؤولة تارة، وبالمعطلة أُخرى، نبحث عن هذا الموضوع(تعيين ما هو الظاهر المتبادر عند الذكى والأعرابى الحافى من الصفات الخبرية، الواردة فى الذكر الحكيم) فى الفصل الذى نخصّصه لبيان ـــــــــــــــــ ۱ . شرح أُمّ البراهين: ۸۲ كما فى المصدر السابق. ۲ . الإسراء:۲۹.

(۱۱۴)

عقائد هذه الطائفة، عسى أن نتوفق لذلك بإذنه سبحانه. (وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا ما يُوعَظُونَ بِهِ لَكانَ خَيراً لَهُمْ) .(۱) ـــــــــــــــــ ۱ . النساء:۶۶.

(۱۱۵)

أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه

أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه

قد وقفت عند ترجمة الشيخ الأشعرى على أنّه رقى كرسياً فى جامع البصرة ونادى بأعلى صوته: من عرفنى فقد عرفنى ـ إلى أن قال ـ: كنت أقول بخلق القرآن، وأنّ الله لا تراه الأبصار، وأنّ أفعال الشر أنا أفعلها،وأنا تائب مقلع معتقد للرد على لمعتزلة.(۱) وقد ذكر فى «الإبانة» فى الباب الثانى: أنّه لا خالق إلاّ الله وأنّ أعمال العبد مخلوقة لله ومقدورة، كما قال: (وَاللّهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ) (۲) وأنّ العباد

لاـ يقـدرون أن يخلقوا شـيئاً وهم يُخْلَقُون كمـا قال سـبحانه: (هَلْ مِنْ خالِقِ غَيْرُ الله)(۳).(۴) وقـال فى «مقالات الإسـلاميين» فى حكاية جملة قول أهـل الحـديث وأهل السنّة: وأقروا أنّه لا خالق إلّا الله، وأنّ سـيئات العباد يخلقها الله، وأنّ أعمال العباد يخلقها الله عزّوجلّ، وأنّ العباد لا يقدرون أن يخلقوا منها شيئاً.(۵) ـــــــــــــــــــ ۱ . وفيات الأعيان:۳/۲۸۵ ;فهرست ابن النديم: ۲۵۷. ۲ . الصافات: ۹۶. ۳ . فاطر:۳. ۴ . الإبانة: ۲۰. ۵ . مقالات الإسلاميين: ۱/۳۲۱.

(۱۱۶)

وقد استدلّ الشيخ بالأدلّة العقلية والنقلية فاكتفى من الأوّل بوجهين: الدليل الأوّل

ما ذكره فى «اللمع » وحاصله: ۱.الإيمان متصف بالحسن والكمال ولكنّه متعب ;والكفر متصف بالقبح، ولكنّه ملائم للقوى الحيوانية. ۲. إذا أراد المؤمن أن لاـ يكون إيمانه متعباً مؤلماً لم يقـدر على ذلك، ولو أراد الكافر أن يكون كفره على خلاف ما هو عليه، أى أن يكـون مخالفاً للشـهوات لم يقـدر عليه. ۳. كـلّ فعـل كمـا يحتـاج فى أصـل الوجـود إلى موجـد، فكـذلك يحتـاج إليه فى الصـفات والخصوصيات. ۴. لاـ يصـحّ أن يكون المؤمن موجـداً للإيمـان، والكـافر موجـداً للكفر بمـا لهمـا من الخصوصـيات، لأنّ كلاًّ منهما يقصـدهما على غير حقيقتهما، فالكافر يقصـد الكفر بما أنّه أمر حسن، ولكنّه فى الحقيقـة قبيـح. كما أنّ المؤمن يقصـد الإيمان بما أنّه غير متعب، وهو ليس كـذلك، فينتـج: إذا لم يكن المحـدث للكفر على مـا له من الوصف شـخص الكافر، ولا المحـدث للإيمان على حقيقته شـخص المؤمن، فوجب أن يكون المحـدث هو الله تعالى سـبحانه.(۱) وباختصـار:إنّ الإيمان فى الحقيقـة متعب لكونه مخالفاً للقوى النفسانيـة والشـهوانية ;والكفر قبيـح باطل ;ولو قصد المؤمن أن يقع الإيمان على خلاف ما وقع من كونه مؤلماً و متعباً، لم يكن له إلى ذلـك من سبيـل. ولو أراد الكافر أن يتحقّق الكفر فى الخارج حسـناً صواباً لم يقـدر عليه، هـذا من جانب. ومن جانب آخر: إنَّ المؤمن يجنـح إلى الإيمان بما أنّه غير مؤلم ولا متعب، والكافر يجنـح إلى الكفر بما أنّه حسن حق. ولما كان واقع الإيمان والكفر على غير ـــــــــــــــــــ ۱ . عبـارة اللمع غير خاليـة عن التعقيـد والبسـط الممـل، وما ذكرناه فى المتن ملخص مراده. راجع اللمع: ۷۱ـ ۷۲.

(۱۱۷)

الحقيقـة التى يتصورها المؤمن والكافر، يسـتكشف أنّ الفاعل الحقيقى للإيمان والكفر، هو الله سـبحانه. إذ لو كان الفاعل هو شـخص المؤمن والكـافر، وجب أن يتحقّق الإيمـان والكفر على النحـو الـذى يريـدانه، لاـ على الحقيقـة الـتى همـا عليهـا مـن الأوصـاف والخصوصـيات. يلاحـظ عليه:أوّلاًـ أنّ توصـيف الإيمان بالإتعاب والإيلام، والكفر على خلافه، إنّما يصـحّ إذا قيسا إلى الإنسان الـذى تتحكم به القوى الحيوانية، فلا شكّ أنّ الإيمان يجعل الإنسان محدوداً مكبوحاً جماحه أمام الشهوات واللذات ;والكفر يجعل الإنسان حرّاً غير محـدود فى حيـاته، فيكون الأـوّل مؤلمـاً متعبـاً، والثـانى ملـذاً وموافقـاً للطبع. ولكن إذا قيسا إلى الفطرة الإنسانيـة العلويـة التى خمرت بالإيمـان والتوحيـد، فالأـمر على العكس. فالإيمـان نور و ضـياء للروح،والكفر سواد وظلمـة لها. ويشـهد على ذلك ما ورد فى الكتاب العزيز حول الإيمان والكفر والفطرة الإنسانيـة، ولا نطيل الكلام بـذكرها،ويكفى فى ذلك قوله سـبحانه: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلـدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللّهِ الّتى فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها لا تَبْديلَ لِخَلْقِ اللّه ذلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ) .(۱) ثانياً: لو صحّ هذا الدليل لوجب القول بأنّ شارب الماء بتخيل أنّه خمر لم يشـرب شـيئاً ولم يصدر منه عمل ولا فعل، لأنّه قصد شـربه بعنوان أنّه خمر وكان الواقع فى الحقيقة شرب الماء، فما وقع لم يقصد، وما قصد لم يقع. ثالثاً: أنّ ما ذكره خلط بين الصـفات الواقعية الحقيقية والصفات الانتزاعية، فالأُولى: كالبياض والسواد، والحرارة والبرودة، تحتاج إلى محدث كما يحتاج الموصوف بها إليه كذلك، والثانية: كالصغر والكبر المنتزعين من مقايسة شىء إلى شىء، لاـ تحتـاج إليه، لأنّ هـذه الأوصاف من مصـنوعات الـذهن ومخترعاته. فالموجـد يوجـد نفس الجسم الكبير لا وصـفه، كما أنّه يوجد ـــــــــــــــــــ ۱ . الروم: ۳۰.

(۱۱۸)

ذات الصغير لا وصفه، وإنّما الذهن يقوم بعمل الانتزاع عند المقايسة. فالجسم الذى هو بقدر ذراع، أكبر من الجسم الذى على نصفه، والثانى أصغر منه. فالذى أوجده الفاعل إنّما هو ذات الجسمين لا وصفهما، فالموجد للجسم الكبير لا يقوم بعملين: إيجاد الجسم وإيجاد وصف الكبر فيه، وهكذا فى الجسم الصغير، وإنّما ينتقل الإنسان إلى ذينك الوصفين عند المقارنة، ولولاها لم يتبادر إلى الذهن أى من الوصفين. وعلى ذلك فالموجد للإيمان إنّما يوجد ذات الإيمان، وهكذا الموجد للكفر يوجد ذات الكفر. وأمّا كون الأوّل مؤلماً متعباً، والثانى قبيحاً مخالفاً للواقع الحقّ الذى يضاد الكفر، فلا يحتاج إلى فاعل وعلة أبداً. وإن شئت قلت: إنّ الذى يوجد الإيمان لا يوجد إلّا شيئاً واحداً، وهو ذاته لا شيئين: أحدهما ذاته والآخر وصفه. وهكذا الكفر لا يقوم الموجد له بعملين. وهذا أمر واضح لمن له إلمام بالقضايا الاعتبارية والانتزاعية. وعندئذلا يصح قوله: «إنّ الإيمان فى نظر المؤمن حلو مع أنّه فى الواقع مر والكفر فى نظر الكافر صواب حسن، مع أنّه فى الواقع باطل قبيح، فلا يصحّ عد المؤمن والكافر خالقين لهما، لكونهما فى نظريهما على غير الوجه الذى هما عليه حسب الواقع». والعجب أنّ الأشعرى المنكر للحسن والقبح اعترف هنا بقبح الكفر وحسن الإيمان، مع أنّه ليس فى منهجه أثر من الحسن والقبح العقليّين، بالكل عنده شرعيّان. الدليل الثانى

إنّ الدليل على خلق الله تعالى حركة الاضطرار، قائم فى خلق حركة الاكتساب، وذلك أنّ حركة الاضطرار إن كان الذى يدلّ على أنّ الله خلقها، حدوثها، فكذلك القصة فى حركة الاكتساب، وإن كان الذى يدلّ على خلقها، حاجتها إلى مكان وزمان، فكذلك قصة حركة الاكتساب، فلمّا كان كلّ دليل يستدل به على حركة الاضطرار مخلوقة لله تعالى، يجب به القضاء على (۱۱۹)

أنّ حركة الاكتساب مخلوقة لله تعالى، وجب خلق حركة الاكتساب بمثل ما وجب به خلق حركة الاضطرار.(۱) وحاصله: إذا كانت الحركة الاضطرارية مخلوقة لله تعالى سبحانه لأجل حدوثها واحتياجها إلى الزمان والمكان، فلذلك لملاك موجود فى الحركة الاختيارية للإنسان فيجب أن تكونا مخلوقتين له تعالى. يلاحظ عليه: أنّ ما ذكر من القياس والمشابهة بين الحركتين لا ينتج إلّا أنّ للحركة الاكتسابية أيضاً محدثاً وموجداً. وأمّا كون محدثه هو الله سبحانه فلا يثبته القياس، لأنّ مشاركة الحركتين فى الحدوث والحاجة إلى الزمان والمكان، تقضى بأنّ الثانية مثل الأُولى فى الحاجة إلى المحدث. وأمّا كون محدثهما شخصاً واحداً فهذا ممّا لا يعلم من القياس. وأمّا نسبة الحركة الاضطرارية إلى الله سبحانه على وجه القطع واليقين، فلأجل أنّها ليست مستندة إلى الإنسان، وليست واقعة فى إطار اختياره وإرادته، فيحكم باستنادها إلى الله، إذ الأمر دائر بين أن يكون الفاعل أحدهما. وأمّا الحركة الاكتسابية فلا وجه لنفى إستنادها إلى الإنسان، وتأكيد انتسابها إلى الله. نعم لو قال أحد بمقالة الأشعرى من أنّ القدرة الحادثة فى العبد غير مؤثرة فى وجود الفعل، لكان له أن يسند الحركتين معاً إلى الله سبحانه. ولكنّه أوّل الكلام، والاستناد إلى ذلك الأصل أشبه بكون المدّعى نفس الدليل. إنّ المتأخرين من الأشاعرة كالرازى فى محصله، و(الإيجى) فى مواقفه، والتفتازانى فى شرح مقاصده، والقوشجى فى شرحه لتجريد الطوسى... حرّروا المسألة بصورة واضحة، واعتمدوا فى إقامة البرهان عليه على غير ما اعتمد عليه الشيخ الأشعرى. أوّلاً: بحثوا عن المسألة تحت عنوان «أنّ الله قادر على كلّ المقدورات» ـــــــــــــ ۱ . اللمع: ۷۴ـ ۷۵.

(۱۲۰)

أو «عموم قدرته لكلّ شىء» و أرادوا من «عموم القدرة»(۱) أنّ كلّ موجود، واقع بقدرته ابتداء، وإن توقف تأثيره فى البعض على شرط، كتوقف إيجاده للعرض على إيجاده لمحله، لامتناع قيامه بنفسه.(۲) وعلى ذلك فالمراد من عموم قدرته هو المؤثر بالفعل من القدرة، لا القدرة الشأنية، وإن لم يستعملها ;فلو قيل: إنّ قدرته سبحانه عامة، يراد أنّه هو الفاعل الخالق لكلّ شىء موجود فى الخارج بلا واسطة. ثانياً: اعتمدوا فى إثبات المطلوب على الإمكان دون الحدوث، و بين الملاكين فرق واضح لا يخفى على من له أدنى إلمام بالمسائل الكلامية. يقول الرازى: إنّ ما لأجله صحّ فى البعض أن يكون مقدوراً لله تعالى هو الإمكان، لأنّ ما عداه إمّا الوجوب أو الامتناع، وهما بخلاف المقدورية، ولكن الإمكان وصف مشترك بين الممكنات، فيكون الكلّ مشتركاً فى صحّة مقدوريته لله تعالى، ولو اختصت قادريته بالبعض دون البعض، افتقر إلى المخصص.(۳) يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره صحيح،ولكنّه عاجز عن إثبات ما رامه،

إذ لا ـ شكّ أنّ جميع الموجودات الممكنة تنتهى إلى الواجب،ولا ـ غنى لأى ممكن فى ذاته وفعله عنه سبحانه، لكن فقر الممكنات وحاجتها إلى الواجب، لا يستلزم أن يكون الواجب هو السبب المباشر لكلّ ما دقّ وجلّ، ولكلّ حركة وسكون يعرضان على المادة. بل يكفى فى رفع الحاجة إيجاد العوالم الإمكانية وفق نظام الأسباب والمسببات، فكلّ وجود،مسبب لما فوقه، وسبب لما دونه. وبذلك يجرى الفيض منه سبحانه على نمط الأسباب العالية إلى الأسباب المتوسطة، إلى السافلة، حتى ينتهى إلى عالم الهيولى والطبيعة، فلكلّ حادث سبب،ولسببه سبب حتى ينتهى إلى الواجب عزّ اسمه ;وسببية كلّ سبب وتأثير كلّ علّة ــــــــــــــــــــ ١ . وقد يراد من «عموم قدرته تعالى»، قدرته على القبيح خلافاً للنظام حيث قال: بعدم قدرته عليه، ولكن المراد منه فى المقام هو الأوّل. ٢ . هامش شرح المواقف لعبد الحكيم السيالكوتى. ٣ . المحصل: ٢٩٨ ;شرح المواقف:٨/٦٠ ;شرح المقاصد:٢/١٣٧.

(١٢١)

متوسطة، بإذنه سبحانه وإرادته ومشيئته، و هذا هو المراد من التوحيد فى الخالقية ;فالخالق المستقل فى خلقه، واحد. وخالقية غيره بإذنه وإقداره. وهذا المقدار من الاستناد يكفى فى رفع حاجة الممكن من دون حاجة إلى أن يكون هناك استناد مباشر. وباختصار: إنّ الله سبحانه خلق الإنسان وأفاض عليه القدرة والاختيار، وهو بالقدرة المكتسبة يوجد فعله، وعليه يكون الفعل فعلاً لله سبحانه وفعلاً للعبد. أمّا الأوّل فلأنّ ذاته وقدرته مخلوقتان لله سبحانه. وأمّا الثانى فلأنّه باختياره وحريته النابعة من ذاته صرف القدرة المفاضة فى مورد خاص، ولأجل ذلك يقول أهل الحقّ: إنّ لفعل العبد نسبة إلى الله ونسبة إلى العبد«والفعل فعل الله وهو فعل العبد». الحجج الأُخرى للأشاعرة

احتج المتأخرون من الأشاعرة على كون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه بوجوه أُخرى نأتى ببعضها: الأوّل: لو كان العبد موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفصيل أفعال،ه وهذا معنى قوله سبحانه: (أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبير) (١)، وبما أنّه غير لم بتفاصيل أفعاله، بشهادة أنّنا حال الحركة نفعل حركات جزئية لا نعقلها، وأنّنا نقصد الحركة من المبدأ إلى المنتهى، ولا نقصد جزئيات تلك الحركة، وجب القطع بأنّ العبد غير موجد لها.(٢) يلاحظ عليه: أنّ الإيجاد لا ـ يستلزم العلم، فإنّ الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع، كالإحراق الصادر من النار من غير علم، فلا ـ يلزم من نفى العلم نفى الإيجاد، والمثبتون لعلمه سبحانه لا يستدلّون عليه بالإيجاد، بل بإتقان الفعل وإحكامه. نعم الإيجاد بالاختيار لكونه مقارناً للقصد، ــــــــــــــــــــ ١ . الملك:١٤. ٢ . الأربعون للرازى: ٢٣١ ـ ٢٣٢، وشرح التجريد للقوشجى: ٤٤٧ .

(١٢٢)

والقصد إلى الشىء لا يكون إلاّ بعد العلم به يستلزم العلم. ثمّ إنّ الفاعل لو كان قاصداً للفعل بالتفصيل، يوجده بالعلم التفصيلى، ولو كان قاصداً بالإجمال يوجده كذلك. فالفاعل للأكل والتكلّم يقصد أصل الفعل على وجه التفصيل، فيستلزم علم الفاعل به كذلك ـ و فى الوقت نفسه ـ لا ـ يقصد مضغ كلّ حبة، أو التكلّم بكلّ حرف وكلمة إلاّ إجمالاً، فيلزمه العلم بهما على وجه الإجمال. كما أنّ صانع شربة كيمياوية من عدة عناصر مختلفة، يقصد إدخال كلّ عنصر فيها على وجه التفصيل، فيلزمه العلم به تفصيلاً، وعلى ذلك يكون أصل العلم وكيفيته من الإجمال والتفصيل، تابعين لأصل القصد وكيفيته. الثانى: لو كانت قدرة العبد صالحة للإيجاد فلو اختلفت القدرتان فى المتعلّق مثل ما إذا أراد الله تعالى تسكين جسم و أراد العبد تحريكه، فإمّا أن يقع المرادان وهو محال، أو لا يقع واحد منهما، وهو أيضاً محال، لأنّه يلزم منه ارتفاع النقيضين، لأنّ الجسم لا يخلو من الحركة والسكون، أو يقع أحدهما دون الآخر، وهو أيضاً محال، لأنّ وقوع أحدهما ليس أولى من وقوع أحدهما دون الآخر، وهو أيضاً محال، لأنّ وقوع أحدهما ليس أولى من وقوع الآخر. لأنّ الله تعالى وإن كان قادراً على ما لا نهاية له، والعبد ليس كذلك، إلاّ أنّ ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرة الله تعالى و قدرة العبد.(١) يلاحظ عليه: أنّ هذا الدليل إنّما يجرى فيما إذا كانت القدرتان متساويتين كما فى البحث عن الإلهين المفروضين، فأراد أحدهما تحريك الجسم والآخر إيقافه وسكونه، لا فى المقام ;أعنى: إذا كان أحدهما أقوى والآخر أضعف كما فى المقام، ففى

مثله يقع مراد الله لكون قدرته أقوى، إذ المفروض استواؤهما فى الاستقلال بالتأثير، وهو لا ينافى التفاوت بالقوة والشدة.(٢) والأولى أن يقال: إنّ قدرة الله تعالى فى الصورة المفروضة قدرة فعلية تامة فى التأثير، وقدرة العبد قدرة شأنية غير تامة، وليست صالحة للتأثير، لأنّ من ـــــــــــــــــــ ١ . الأربعون للرازى: ٢٣٢. ٢ . كشف المراد: ١۶ ;شرح التجريد للقوشجى: ۴۴٧.

(١٢٣)

شرائط القدرة الفعلية، أن لا تكون ممنوعة من ناحية بالغة كاملة، فتعلّق قدرته وإرادته بتحريك الجسم تكون مانعة عن وصول قدرة العبد إلى درجة التأثير والإيجاد، فإحدى القدرتين مطلقة، والأُخرى مشروطة. الثالث: إنّ نسبة ذاته سبحانه إلى جميع الممكنات على السوية، فيلزم أن يكون الله تعالى قادراً على جميع الممكنات، وأن يكون تعالى قادراً على جميع المقدورات، وعلى جميع مقدورات العباد ـ و على هذا ـ ففعل العبد: إمّا أن يقع بمجموع القدرتين ـ أعنى: قدرة الله وقدرة العبد ـ وإمّا أن لا يقع بواحدة منهما، وإمّا أن يقع بإحدى القدرتين دون الأُخرى،وهذه الأقسام الثلاثة باطلة. فوجب أن لا يكون العبد قادراً على الإيجاد والتكوين.(١) يلاحظ عليه: أنّ الفعل يقع بمجموع القدرتين، ولا يلزم منه محال، لأنّ قدرة العبد فى طول قدرة الله سبحانه، ومفاضة منه، ونسبة قدرته إلى قدرة الواجب، نسبة المعنى الحرفى إلى المعنى الاسمى، والشىء المتدلّى إلى القائم بالذات. وصلب البرهان هو تفسير عموم قدرته لكلّ المقدورات، ومنها أفعال العباد، بتعلّق قدرته الفعلية التامة بكلّ مقدور مباشرة وبلا واسطة، ومع هذا الفرض لا يبقى مجال لإعمال قدرة العبد، غير أنّ لعموم القدرة معنيين صحيحين: ١. إنّه تعالى قادر على القبيح خلافاً للنظام، فإنّه قال: لا يقدر على القبيح. ٢. إنّ كلّ ما فى صفحة الوجود من الأكوان والأفعال، محققة بقدرة الله تعالى، وموجودة بحوله وقوته، لأنّ كلّ ما سواه ممكن، ولا غنى للممكن عن الواجب، لا ـ فى الذات ولا ـ فى الفعل، لكن تحقّق الشىء بقدرته يتصور على وجهين: أ: أن يتحقّق بقدرته سبحانه مباشرة وبلا واسطة، كما هو الحال فى ـــــــــــــــــــ ١ . الأربعون للرازى: ٢٣٢.

(١٢۴)

الصادر الأوّل من العقول والنفوس والأنوار الملكوتية. ب: أن يتحقّق بقدرة مفاضة منه سبحانه إلى العبد، قائمة بقدرته، وموجدة بحوله وقوته، فالفعل مقدور للعبد بلا واسطة، ومقدور لله سبحانه عن طريق القدرة التى أعطاها له، و أقدر عبده بهاعلى الفعل، فيكون الفعل فعل الله من جهة، وفعل العبد من جهة أُخرى. وباختصار: إنّ العوالم الممكنة من عاليها إلى سافلها متساوية النسبة إلى قدرته سبحانه، فالجليل والحقير،والثقيل والخفيف عنده سواسية، لكن ليس معنى الاستواء هو قيامه تعالى بكلّ شىء مباشرة وخلع التأثير عن الأسباب والعلل، بل يعنى أنّ الله سبحانه يظهر قدرته وسلطانه عن طريق خلق الأسباب، وبعث العلل نحو المسببات والمعاليل، والكلّ مخلوق له،ومظاهر قدرته وحوله، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله. فالأشعرى، خلع الأسباب والعلل وهى جنود الله سبحانه عن مقام التأثير والإيجاد، كما أنّ المعتزلى عزل سلطانه عن ملكه وجعل بعضاً منه فى سلطان غيره، أعنى : فعل العبد فى سلطانه. والحقّ الذى عليه البرهان ويصدّقه الكتاب هو كون الفعل موجوداً بقدرتين، لكن لا ـ بقدرتين متساويتين،ولا بمنعى علّتين تامّتين، بل بمعنى كون الثانية من مظاهر القدرة الأُولى وشؤونها وجنودها:(وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّکَ إِلاّ هُوَ)(١) وقد جرت سنّة الله تعالى على خلق الأشياء بأسبابها، فجعل لكلّ شىء سبباً، وللسبب سبباً، إلى أن ينتهى إليه سبحانه، والمجموع من الأسباب الطولية علّة واحدة تامة كافية لإيجاد الفعل، والتفصيل يطلب من محله، ونكتفى فى المقام بكلمة عن الإمام الصادق ـ عليه السَّلام ـ : «أبى الله أن يجرى الأشياء إلاّ بأسباب، فجعل لكلّ شىء سبباً، وجعل لكلّ سبب شرحاً».(٢) ثمّ إنّ للأشاعرة فى مسألة «خلق الأفعال» حججاً وأدلّة، أو شبهات وتشكيكات يقف عليها وعلى أجوبتها من سبر الكتب الكلامية للمحقّق الطوسى و شرّاح التجريد، فراجع. ـــــــــــــــــــ ١ . المدثر: ٣١. ٢ . الكافى:١/١٨٣، باب معرفة الإمام، الحديث٧. (١٢۵) نظرية الكسب ومشكلة الجبر

ولما كان القول بأنّ أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه مستلزماً للجبر، حاول الأشعرى أن يعالجه بإضافة «الكسب» إلى «الخلق» قائلاً بأنّ الله هو الخالق، والعبد هو الكاسب،وملاك الطاعة والعصيان، والثواب والعقاب هو «الكسب» دون الخلق، فكلّ فعل صادر عن كلّ إنسان

مريـد، يشـتمل على جهتين«جهـة الخلق» و «جهـة الكسب» فالخلق والإيجاد منه سـبحانه، والكسب والاكتساب من الإنسان. والظاهر أنّ بعض المتكلّمين سبق الأشعرى فى القول بالكسب. قال القاضى عبد الجبار: إنّ جهم بن صفوان ذهب إلى أنّ أفعال العباد لا تتعلق بنا. وقال: إنّما نحن كالظروف لها حتى أنّ ماخلق فينا، كان، وإن لم يخلق لم يكن. وقال ضرار بن عمرو(۱): إنّها متعلّقة بنا ومحتاجة إلينا، ولكن جهـة الحاجـة إنّما هى الكسب، فقد شارك جهماً فى المذهب،وزاد عليه الإحالة.(۲) أقول: إنّ نظرية الكسب التى انتشـرت عن جانب الإمام الأشـعرى مأخوذة عن ذلك المتكلّم المجبر، ونقلها العلاّمة الحلى فى «كشف المراد» عن ــــــــــــــــــــــــ ۱ . ضرار: من رجـال منتصف القرن الثالث وهو ضـرار بن عمرو العينى قال القاضـى فى طبقاته: ص ۱۳: كـان يختلف إلى واصل، ثمّ صار مجبراً وعنه نشأ هذا المذهب. ۲ . شـرح الأُصول الخمسة: ۳۶۳، وقد نقل الشـيخ مقالة ضرار فى كتابه مقالات الإسلاميين: ۳۱۳ وقال: والذى فارق (ضـرار بن عمرو) المعتزلـة قوله: إنّ أعمال العباد مخلوقـة وإن فعلاً واحـداً لفاعلين، أحـدهما خلقه وهو الله، والآخر اكتسبه وهو العبد، وإنّ الله عزّوجلّ فاعل لأفعال العباد فى الحقيقة، وهم فاعلون لها فى الحقيقة....

(۱۲۶)

النجار و حفص الفرد أيضاً.(۱) وأخذ عنهم الأشعرى على الرغم من ادّعائه أنّه يخالف المجبره ولا يوافقهم. غير أنّ الذى يجب التركيز عليه أمران: الأوّل: ما هو الـداعى لإضافة الكسب إلى أفعال العباد؟ الثانى: ما هو المقصود من كون الإنسان كاسبـاً والله سـبحانه خالقاً؟ أمّا الأـوّل: فلأنّ الأشـعرى من أهـل التنزيه، وهو يناضل أهل التشبيه والتجسـيم كما يخالف المجبرة. ولمّا كان القول بأنّ أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه لا غير، مسـتلزماً لوقوع الشـيخ الأشـعرى و من لفّ لفّه فى مشكلة عويصة ـ إذ لقائل أن يقول: إذا كان الخالق هو الله سبحـانه فلابـدّ أن يكون هو المسؤول لا ـ غير، وحينئـذ يبطل الأمر والنهى والوعـد والوعيـد، وكلّ ما جاءت به الشـرائع السـماوية ـ لجأ الأشـعرى وأضـرابه لأجل الخروج عن ذلك المضيـق إلى نظريـة «ضـرار» معتقـدين بأنّهم يقـدرون بها على حل العقـدة، وقالوا: إنّ الله سبحانه هو الخالق، والإنسان هو الكاسب، فلو كان هناك مسؤوليـة متوجّهـة إلى الإنسان فهى لأجل كسـبه وقيامه بهـذا العمل. هذا هو الحافز والداعى لتبنّى نظرية الكسب لا غير. وأمّا الثانى: ـ أعنى: ما هى حقيقة تلك النظرية ـ فقد اختلفت كلمات الأشاعرة فى توضيـح تلك النظرية اختلافاً عجيباً، فنحن ننقل ما ذكروه باختصار: ۱. نظرية الكسب والشيخ الأشعرى

قبـل أن نقوم بنقـل مـا ذكره تلاميـذه نـأتى بنص عبـارة الشيـخ فى «اللمع»، يقول عنـد إبـداء الفرق بين الحركـة الاضـطرارية والحركة الاكتسابية: لمّا كانت القدرة موجودة فى الحركة الثانية وجب أن يكون كسـباً، لأنّ حقيقة الكسب هى أنّ الشىء وقع من المكتسب له بقوة محدثة.(۲) ــــــــــــــــــــــــ ۱ . كشف المراد: ۱۸۹ الفصل الثالث من الإلهيات، ط لبنان. ۲ . اللمع: ۷۶.

(۱۲۷)

وحاصـله أنّ صدور الفعل من الإنسان فى ظل قوة محدثة هو الكسب. يلاحظ عليه: أنّ ظاهر العبارة هو صدور الفعل بسبب قوة محدثة من الله فى العبـد، وعليه يكون الفعل مقـدوراً للعبد ومخلوقاً له،ومعه: كيف يمكن أن يكون فى عرضه مقدوراً لله ومخلوقاً له؟! وبعبارة ثانية: إمّا أن يكون للقوة المحدثة فى العبد تأثير فى تحقّق الفعل أو لا؟فعلى الأوّل يكون الفعل مخلوقاً للعبد، لا لله سـبحانه، وهو ينافى الأصل المسلّم عند الأشعرى ومن قبله من الحنابلة، من أنّ الخلق بتمام معنى الكلمة راجع إليه سبحانه،ولا تصحّ نسبته إلى غيره، وعلى الثانى:يكون الفعل مقـدوراً مخلوقاً لله سـبحانه،من دون أن يكون لقدرة العبد دور فى الفعل والإيجاد. وعندئذ يعود الإشـكال وهو: إذا كان الفعل مخلوقاً لله كيف يكون المسؤول هو العبـد؟! وباختصار: إنّ العبارة المذكورة عبارة مجملة، وهى على فرض القول بتأثير قوة العبـد فى عرض قـدرة الله سـبحانه أو طولها، يسـتلزم إمّا اجتماع القدرتين على مقدور واحد ـ إذا كانت القدرتان فى عرض واحد ـ أو كون الفعل مقـدوراً للقـدرة الثانيـة، أعنى: قدرة العبد ـ إذا كانت القدرتان طوليتين ـ و على فرض عدم تأثير قدرة العبد، و كون الفعل متحقّقاً بقدرته سبحانه عند حدوث القدرة فى العبد، يعود الإشكال بعينه، ولا تكون للكسب واقعية أبداً. والظاهر من المحقّق التفتازانى ترجيح الشق الأوّل فى تفسـير كلام الأشعرى، حيث قال فى شرح العقائد النسفية: فإن قيل: لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلاّكونه

موجداً لأفعاله بالقصد الإرادة،وقد سبق أنّ الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها، ومعلوم أنّ المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين، قلنا:لا ـ كلام فى قوّة هذا الكلام ومتانته، إلاّ أنّه لما ثبت بالبرهان أنّ الخالق هو الله تعالى (هذا من جانب)و (من جانب آخر) ثبت بالضرورة أنّ لقدرة العبد وإرادته مدخلاً فى بعض الأفعال، كحركة اليد، دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا فى التقصى عن هذا المضيق إلى (۱۲۸)

القول بأنّ الله تعالى خالق،والعبد كاسب.(۱) ولا يخفى أنّ القول بتأثير قدرة العبد لا يجتمع مع ما ثبت بالبرهان عندهم من أنّ الخالق هو الله تعالى، فعلى مذهبه يقع التعارض بين ما ثبت بالبرهان وما اختاره من الأصل. ثمّ الظاهر من الفاضل القوشجى هو اختيار الشق الثالث. أى عدم تأثير قدرة العبد فى الفعل حيث قال: والمراد بكسبه إيّاه مقارنته لقدرته و إرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلاً لهو.(۲) وعلى ما ذكره ذلك الفاضل لا يكون هنا للعبد دور إلاّ كون الفعل صادراً من الله وموجداً بإيجاده، غاية الأمر كون الإصدار منه تقارن مع صفة من صفات العبد، وهما صيرورته ذا قدرة غير مؤثرة بل معطلة،عن إيجاد الله تعالى الفعل فى الخارج. أنشدك بوجدانك الحر،هل يصحّ تعذيب العبد، بحديث المقارنة، ألا بعد ذلك من أظهر ألوان الظلم، المنزة سبحانه عنه؟! قال القاضى عبد الجبار: إنّ أوّل من قال بالجبر وأظهره معاوية، وإنّه أظهر أنّما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ليجعله عذراً فيما يأتيه، و يوهم أنّه مصيب فيه، وأنّ الله جعله إماماً وولاّه الأمر،ومشى ذلك فى ملوك بنى أُمية. وعلى هذا القول قتل هشام بن عبد الملك غيلان ـ رحمه الله ـ، ثمّ نشأ بعدهم يوسف السمنى فوضع لهم القول بتكليف ما لايطاق.(۳) وقال الدكتور«مدكور» فى تصديره للجزء الثامن لكتاب المغنى للقاضى عبد الجبار : إنّ هناك صلة وثيقة بين الحياة السياسية ونشأة الفرق والآراء الكلامية، ولكن الوشاية والدس هما اللّذان قضيا على غيلان ـ فيما يظهر ـ أكثر ـــــــــــــــــــــــ ۱ . شرح العقائد النسفية: ۱۱۵. ۲ . شرح التجريد للفاضل القوشجى: ۴۴۵. ۳ . المغنى:۸/۴.

(۱۲۹)

من قوله بالاختيار، بدليل أنّ عمر بن عبد العزيز سبق له أن جادله ولم يوقع عليه عقاباً، ولعلّ من هذا أيضاً ما قيل عن معبد الجهنى، وجهم بن صفوان، وأغلب الظن أنّهما قتلا لأسباب سياسية لا صلة لها باللدين.(۱) قال الراغب فى محاضراته: خطب معاوية يوماً فقال:إنّ الله تعالى يقول:(وَمامِنْ شَىء إلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَما نُنَزِّلُهُ إلاّ بِقَدَر مَعْلُوم) فلم نلام نحن؟ فقام إليه الأحنف فقال: إنّا لا نلومك على ما فى خزائن الله، ولكن نلومك على ما أنزل الله علينامن خزائنه، فأغلقت بابك دونه يا معاوية.(۲) ۲. نظرية الباقلانى فى تفسير الكسب

«تأثير قدرة الإنسان فى ترتّب العناوين على أفعاله». قد قام القاضى الباقلانى (۳) من أئمّة الأشاعرة بتفسير نظرية صاحب المنهج بشكل آخر، وقال ما هذا حاصله: الدليل قد قام على أنّ القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليست الأفعال أو وجوهها واعتباراتها تقتصر على وجهة الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أُخر هى وراء الحدوث. ثمّ ذكر عدّة من الجهات والاعتبارات وقال: إنّ الإنسان يفرّق فرقاً ضرورياً بين قولنا: أوجد،وبين قولنا: صلّى و صام وقعد و قام. وكما لا يجوز أن تضاف إلى البارى تعالى جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا ـ يجوز أن تضاف إلى العبد، جهة ما يضاف إلى البارى تعالى. فأثبت القاضى تأثيراً للقدرة الحادثة، وأثرها هو الحالة الخاصة، وهو جهات من جهة الفعل، حصلت نتيجة تعلّق القدرة الحادثة بالفعل، وتلك الجهة هى المتعيّنة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب، فإنّ الوجود من حيث هو ـــــــــــــــــــــــ ۱ . المغنى:۸/هـ المقدّمة. ۲ . الكشكول لبهاء الدين العاملى: ۴۲۹، ط عام ۱۳۲۱هـ ـ الحجرية. ۳ . القاضى أبو بكر الباقلانى (المتوفّى عام ۴۰۳ هـ) من مشاهير أئمّة الأشاعرة فى بغداد، وله تأليفات، وقد طبع منها: ۱. التمهيد، ۲. الإنصاف فى أسباب الخلاف، ۳. إعجاز القرآن.

(۱۳۰)

وجود لا ـ يُستحق عليه ثواب وعقاب، خصوصاً على أصل المعتزلة، فإنّ جهة الحسن والقبح هى التى تقابل بالجزاء، والحسن والقبح

صفتان ذاتيتان وراء الوجود، فالوجود من حيث هو وجود ليس بحسن ولا قبيح. قال: فإذا جاز لكم إثبات صفتين هما حالتان، جاز لى إثبات حالة هى متعلّق القدرة الحادثة، ومن قال هى حالة مجهولة، فبيّنا بقدر الإمكان جهتها،وعرّفنا أىّ شىء هى، ومثّلناها كيف هى.(۱) وحاصل كلامه الذى قمنا بتلخيصه: هو أنّ للقدرة الحادثة تأثيراً فى حدوث العناوين والخصوصيات التى هى ملاك الثواب والعقاب، وهذه العناوين وليدة قدرة العبد، حادثة بها، وإن كان وجود الفعل حادثاً سبحانه. فوجود الفعل مخلوق لله سبحانه، لكن تعنونه بعنوان الصوم والصلاة والأكل والشرب راجع إلى العبد والقدرة الحادثة فيه. يلاحظ عليه: أنّ هذه العناوين والجهات التى صارت ملاكاً للطاعة والعصيان لا تخلو من صورتين: إمّا أن تكون من الأُمور الوجودية، وعندئذ تكون مخلوقة لله سبحانه حسب الأصل المسلم. وإمّا أن تكون من الأُمور العدمية، فعندئذ لاـ تكون للكسب واقعية خارجية، بل يكون أمراً ذهنياً غنياً عن الإيجاد والقدرة. ومثل ذلك كيف يكون ملاكاً للثواب والعقاب. وباختصار: إنّ واقعية الكسب إمّا واقعية خارجية موصوفة بالوجود،فحينئذيكون مخلوقاً لله سبحانه، ولا يكون للعبد نصيب فى الفعل ;أو لا تكون له تلك الواقعية، بل يكون أمراً وهمياً ذهنياً، فحينئذ لا يكون العبد مصدراً لشىء حتى يثابه أو يعاقب. ۳. نظرية الغزالى فى تفسير الكسب

«صدور الفعل من الله عند حدوث القدرة فى العبد». ــــــــــــــــــــــــ ۱ . الملل والنحل:۱/۹۷ـ ۹۸.

(۱۳۱)

إنّ الغزالى من مشاهير الأشاعرة فى أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس، وقد اختار فى تفسير الكسب نظرية صاحب المنهج، وقام بتوضيحه بكلام مبسوط نذكره باختصار، قال: ذهبت المجبرة إلى إنكار قدرة العبد فلزمها إنكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة، والحركة الاختيارية، ولزمها أيضاً استحالة تكاليف الشرع. وذهبت المعتزلة إلى إنكار تعلّق قدرة الله تعالى بأفعال العباد والحيوانات والملائكة والجن والشياطين، و زعمت أنّ جميع ما يصدر منها، من خلق العباد واختراعهم، لا بقدرة الله تعالى عليها بنفى ولاـ إيجاد، فلزمتها شناعتان عظيمتان: إحداهما: إنكار ما أطبق عليه السلف من أنّه لا خالق إلاّ الله، ولا مخترع سواه. والثانية: نسبة الاختراع والخلق إلى قدرة من لاـ يعلم ما خلقه، كأعمال النحل والعنكبوت وغيرهما من الحيوانات التى تقوم بأعاجيب الأعمال وغرائبها، ثمّ قال: وإنّما الحقّ إثبات القدرتين على فعل واحد، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلاـ يبقى إلاّـ استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد. وهذا إنّما يبعد إذا كان تعلّق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلّقهما فتوارد المتعلقتين على شىء واحد غير محال، كما نبينّه. ثمّ إنّه حاول بيان تغاير الجهتين، وحاصل ما أفاد هو: إنّ الجهة الموجودة فى تعلّق قدرته سبحانه على الفعل غير الجهة الموجودة فى تعلّق قدرة العبد. والجهة فى الأُولى جهة إيجادية تكون نتيجتها وقوع الفعل فى الخارج، وحصوله فى العين. والجهة فى القدرة الثانية جهة أُخرى،وهى صدور الفعل من الله سبحانه عند حدوث القدرة فى العبد.(۱) فلأجل ذلك تُسمّى الأُولى خالقاً ومخترعاً، دون الثانى، فاستعير لها ــــــــــــــــــــــــ ۱ . وأوضح التفتازانى تلكما الجهتين فى مقاصده وقال: لما بطل الجبر المحض بالضرورة، وكون العبد خالقاً لأفعاله بالدليل، وجب الاقتصاد فى الاعتقاد. وهو أنّها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلّق يعبر عنه عندنا بالاكتساب. وليس من ضرورة تعلّق القدرة بالمقدور أن يكون على وجه الاختراع... شرح المقاصد: ۱۲۷.

(۱۳۲)

النمط من النسبة اسم الكسب تيمّناً بكتاب الله تعالى.(۱) ثمّ اعترض على نفسه بما هذا حاصله: كيف تصحّ تسمية القدرة المخلوقة فى العبد قدرة، إذا لم يكن لها تعلّق بالمقدور، فإنّ تعلّق القدرة بالمقدور ليس إلاّـ من جهة التأثير والإيجاد و حصول المقدور بها . وأجاب عنه : بأنّ التعلّق ليس مقصوراً على الوقوع بها، بل هناك تعلّق آخر غير الوقوع، نظير تعلّق الإرادة بالمراد، والعلم بالمعلوم، فإنّهما يتعلّقان بمتعلّقهما بتعلّق غير الوقوع ضرورة أنّ العلم ليس علّة للمعلوم، فإذاً لابدّ من إثبات أمر آخر من التعلّق سوى الوقوع.(۲) يلاحظ عليه: أنّ الغزالى لم يأت فى تفسير نظرية الكسب جديدوحاصله يتلخّص فى كلمتين: ۱. إنّ دور قدرة العبد ليس إلاّ دور

المقارنـة، فعنـد حـدوث القـدرة فى العبـد يقوم سـبحانه بخلق الفعل. ۲. إنّ للتعلّق أنواعاً ولاـ تنحصـر فى الإيجاد والوجود، والإيقاع والوقوع، بل هناك جهـة أُخرى نعبر عنها بالكسب ـ فالعبـد مصدر لهذه الجهة، وبذلك يسمّى كاسباً ـ . ومع هذا التطويل فالإشكال باق بحاله، فإنّ وقوع الفعل مقارناً لقـدرة العبـد، لا يصـحح نسبة الفعل إلى العبـد، ومعه لا يتحمّل مسؤوليـة، فإنّ نسبة المقارن إلى المقارن كنسبة تكلّم الإنسان إلى نزول المطر إلى الصحراء، فإذا لم يكن لقـدرة العبـد تأثير فى وقوع الفعل، كيف يصحّ فى منطق العقل التفكيك بين الحركـة الاختياريـة، والحركـة الاضـطرارية؟ والغزالى بكلامه هـذا نقض ما ذكره فى صـدر البحث حيث رد على المجبرة بوجدان الفرق بين ـــــــــــــــــــــ ۱ . وإليك نصّ عبارة الغزالى: لما كانت القـدرة (قدرة العبد) والمقدور جميعاً بقدرة الله تعالى: سُمّى خالقاً ومخترعاً، ولما لم يكن المقـدور بقـدرة العبـد وإن كان معه، فلم يسم خالقاً ولا مخترعاً. الاقتصاد فى الاعتقاد: ۹۲. ۲ . الاقتصاد:۹۲ـ ۹۳.

(۱۳۳)

الحركتين، وهذا الفرق لا يتعقّل إلاّفى ظل تأثير قدرة العبد على الوقوع والوجود. وأضعف من ذلك تنزيل تعلّق قدرة العبد بتعلّق العلم على المعلوم، مع أنّ واقعية العلم وماهيته هى الكشف التابع للمكشوف، فلا يصحّ أن يكون مؤثراً فى المعلوم وموجداً له، ولكن واقعية القدرة والسلطة واقعية الإفاضة والإيجاد، فلا يتصور خلعها عن التأثير مع فرضها قدرة كاملة وبصورة علة تامة. والمنشأ لهذه الاشتباهات والتناقضات هو العجز عن تفسير الأصل المسلّم من أنّه لا خالق إلاّ الله تعالى، حيث إنّ الأشاعرة فسّروه بحصر الخلق والإيجاد والتأثير فى ذاتـه سبحانه، ونفى أىّ تـأثير ظلى أو إيجاد حرفى لغيره. فصوّروه سبحانه وتعالى، الفاعل المباشر لكلّ ماجلّ ودقّ فى عـالم المجرّدات والماديات، فصارت ذاته قائمة مقام العلل الطبيعية والأسباب الماديـة، فعند ذلك وقعوا فى ورطة الجبر ومشكلة إضطرار العبد. ولكن الحقّ فى تفسير الأصل المذكور هو غير ذلك، وحاصله: إنّ قصر الخالقية المستقلة بالله سبحانه، لا ينافى قيام غيره بأمر الخلق والإيجاد بإذنه سبحانه وإقداره، وقد شهدت الدلائل العقلية بصحّة هذا التفسير، كما نطقت الآيات فى الذكر الحكيم بتأثير جملة من العلل الطبيعية فى معاليلها، لكن بإذن منه سبحانه وإقدار له، فليس للتوحيد فى الخالقية معنى غير ذلك، وسيوافيك تفسيره. ۴. نظرية التفتازانى فى تفسير الكسب

«توجه قدرة العبد على الفعل عند صدوره من الله». إنّ المحقّق التفتازانى جنح فى تفسيره إلى ما نقلناه عن الغزالى، ولخّص كلامه على ما عرفت فى التعليقة. ولكنّه فى «العقائد النسفية» قام بتفسير الكسب بوجه واضح. وهو أنّ (۱۳۴)

صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق. والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين، لكن بجهتين مختلفتين. فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضرورى وإن لم نقدر على أزيد من ذلك فى تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده، مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار.(۱) ومراده من الصرف هو توجه القدرة إلى الفعل وإن لم تكن مؤثرة فى المقدور، فمجرّد التوجيه من غير دخل فى وجود الفعل، كسب. ويرد عليه ما أوردناه على الغزالى من أنّ القدرة غير المؤثرة لا تورث المسؤولية ولا تصحح العقاب والثواب، إلاّ أن يكون الجزاء على نفس العزم والإرادة، لاـ على الفعل وهو كما ترى. ثمّ إنّ نظرية الكسب بلغت من الإبهام إلى حدّ أنّ القمة من مشايخ الأشاعرة كالتفتازانى يعترف بعجزه عن تفسيره حيث قال: «وإن لم نقدر على أزيد من ذلك فى تلخيص العبارة المفصحة...».

۵. نظرية تخصيص ما دلّ على حصر الخلق بالله

إنّ هناك نظرية خامسة فى حلّ مشكلة الجبر نقلها شارح العقيدة الطحاوية عن صاحب كتاب «المسايرة»(۲) وحاصلها: إنّ ما دلّ على حصر الخلق بالله يخصص بما سوى العزم، فكلّ شىء مخلوق لله سبحانه، وهو خالقه، إلاّ العزم على الطاعة والعصيان، فالخالق له هو العبد. وقال فى ذلك المجال ما هذا نصّه: فإن قيل: لا شكّ أنّه تعالى خلق للعبد قدرة على الأفعال، ولذا يدرك تفرقة ضرورية بين الحركة المقدورة ـــــــــــــــــــــ ۱ . شرح العقائد النسفية: ۱۱۷. ۲ . تأليف الشيخ كمال الدين محمد بن همام الدين الشهير بابن

الهمام (المتوفّى م ۸۶۱هـ) ولكتابه هذا شروح.

(۱۳۵)

والرعدة الضرورية، والقدرة ليست خاصيتها إلاّ التأثير، فوجب تخصيص عمومات النصوص بما سوى أفعالالعباد الاختيارية، فيكونون مستقلين بإيجاد أفعالهم بقدرتهم الحادثة بخلق الله تعالى إيّاها كما هو رأى المعتزلة والفلاسفة. وإلاّ كان جبراً محضاً فيبطل الأمر والنهى. قلنا: إنّ براهين وجوب استناد كلّ الحوادث إلى القدرة القديمة بالإيجاد، إنّما تلجئ إلى القول بتعلّق القدرة بالفعل بلا تأثير، لو لم تكن عمومات تحتمل التخصيص. فأمّا إذا وجد ما يوجب التخصيص فلا. لكن الأمر كذلك. وذلك المخصص أمر عقلى، هو أنّ إرادة العموم فيها يستلزم الجبر المحض المستلزم لضياع التكليف وبطلان الأمر والنهى. ثمّ أوضح ذلك بقوله: لو عرف الله تعالى العبد العاقل أفعال الخير والشر، ثمّ خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل والترك، ثمّ كلّفه بالإتيان بالخير ووعده عليه. وترك الشر وأوعده عليه، بناء على ذلك الإقدار لم يوجب ذلك نقصاً فى الألوهية. إذ غاية ما فيه أنّه أقدره على بعض مقدوراته لحكمة صحة التكليف واتجاه الأمر والنهى. غير أنّ السمع ورد بما يقتضى نسبة الكل إليه تعالى بالإيجاد وقطعها عن العباد. فلنفى الجبر المحض وصحة التكليف وجب التخصيص، وهو لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم بالإيجاد، بل يكفى لنفيه أن يقال: جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات وكذا التروك التى هى أفعال النفس من الميل والداعية التى تدعو والاختيار، بخلق الله تعالى، لا تأثير لقدرة العبد فيه. وإنّما محل قدرته، عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الأُمور فى باطنه عزماً مصمماً بلا تردد، فإذا أوجد العبد ذلك العزم خلق الله تعالى له الفعل. فيكون منسوباً إليه تعالى من حيث هو حرّكه، وإلى العبد من حيث هو زنى و نحوه. فعن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى، صحّ تكليفه وثوابه وعقابه. وكفى فى التخصيص تصحيح التكليف هذا الأمر الواحد. أعنى: العزم المصمّم، وما سواه ممّا لا يحصى من الأفعال الجزئية والتروك كلّها مخلوقة لله تعالى و متأثرة عن قدرته ابتداءً بلا واسطة القدرة الحادثة.(۱) ________________ ۱ . شروح العقيدة الطحاوية: ۱۲۲ ـ ۱۲۶ نقلاً عن «المسايرة» لاحظ شرحها ۹۸.

(۱۳۶)

يلاحظ عليه: أنّ المجيب تصوّر أنّ القول بانحصار الخلق بالله سبحانه يستند إلى دليل سمعى قابل للتخصيص كسائر عمومات الكتاب والسنّة. ولكن القول به يستند إلى برهان عقلى غير قابل للتخصيص،وهو أنّ الممكن فى ذاته وفعله قائم بالله سبحانه، متدلّ به، وليس يملك لنفسه ذاتاً ولا ـ فعلاً ـ ولا فرق فى ذلك بين الأفعال الخارجية و الأفعال القلبية، أعنى: العزم والجزم، فالكل ممكن، والممكن يحتاج إلى واجب فى وجوده وتحقّقه، فينتج أنّ العزم والجزم فى وجوده وتحقّقه محتاج إلى الواجب ومعلول لوجوده. نعم، لو كان صاحب المسايرة وأساتذته وتلامذته ممّن يفرّقون بين الخالق على وجه الاستقلال والخالق على الوجه التبعى لما صعب عليهم المقام.

۶. نظرية ابن الخطيب فى تفسير الكسب

«قدرة الله مانعة عن قدرة العبد». وإليك نصّ عبارته: إنّ الطاعة والمعصية للعبد من حيث الكسب، ولا طاعة ولا معصية من حيث الخلق، والخلق لا يصحّ أن يضاف إلى العبد، لأنّه إيجاد من عدم، والفعل موجود بالقدرة القديمة لعموم تعلّق القدرة الحادثة بها.(۱) فالقدرة الحادثة تتعلّق ولا تؤثر، وهى ـ أى القدرة الحادثة ـ تصلح للتأثير لولا المانع، وهو وجود القدرة القديمة، لأنّهما إذا تواردتا لم يكن للقدرة الحادثة تأثير.(۲) ________________ ۱ . العبارة لا تخلو من حزازة، والصحيح أن يقال: لعموم تعلّق القدرة القديمة به، أى بالفعل. ۲ . القضاء والقدر لعبد الكريم الخطيب: ۱۸۷ نقلاً عن «الفلسفة والأخلاق» للسان الدين بن الخطيب قال: يرى لسان الدين بن الخطيب أنّ الكسب فعل يخلقه الله تعالى فى العبد كما يخلق القدرة والإرادة والعلم، فيضاف الفعل إلى الله خلقاً لأنّه خالقه، وإلى العبد كسباً لأنّه محلّه الذى قام به، ثمّ نقل العبارة التى نقلناها فى المتن.

ولا يخفى أنّه لو كان الكسب أيضاً فعلاً مخلوقاً لله سبحانه، تكون المحاولة المذكورة فاشلة، إذ عندئذ يكون الخلق والكسب كلاهما من جانبه سبحانه، فلاحظ. (۱۳۷)

وحاصل هـذه النظريـة أنّ لقـدرة العبـد شأناً فى التأثير لولا المانع، ولكن وجود القدرة القديمة مانع عن تأثير قدرة العبد الحادثة. ولولا سبق القـدرة القديمـة لكـان المجـال للقـدرة الحادثـة مفتوحـاً. يلاحـظ عليه: أوّلاًـ إذا كـان دور الإنسـان فى مجال أفعاله دور الظرف والمحـل، فلا معنى لإلقاء المسؤوليـة فى الشـرائع السـماوية والأنظمـة البشـرية على عاتقه، لأنّ مكان الفعل لا يكون مسؤولاً عن الفعل المحقّق فيه، وقد صرح صاحب النظرية بكون الإنسان محلاً لإعمال قدرته سبحانه. ثانياً: أنّ ما جاء فى هذا البيان يغاير ما عليه الأشعرى وأتبـاعه، فـإنّهم لاـ يقيمون لقـدرة الإنسـان وزناً ولا قيمـة، ولكن ابن الخطيب يعتقـد بكونها قابلـة للتأثير لولا سـبق المانع وهو القـدرة القديمة، ومع ذلك ليس بتام. وذلك لأنّ فرض المانعية لإحدى القدرتين بالنسبة إلى الأُخرى إنّما يتم لو صحّ فرض كونه سبحانه هو الفاعل المباشـر لكلّ ما ظهر على صـفحة الوجود الإمكانى، فعنـد ذاك يصـحّ جميع ما يتصوّر من أنّ القدرة فى الإنسان مغلوبة لقدرة الخـالق، وأنّهـا عاطلـة وباطلـة خلقت عبثاً وسـدى، ولكنّه لم يثبت،بـل الثـابت خلافـه، وأنّ النظـام الإمكـانى نظـام مؤلّف من أسباب ومسببات، وكلّ مسبب يستمد ـ بإذنه سـبحانه ـ عمّا تقدّمه من السـبب تقدّماً زمانياً أو تقدّماً رتبياً وكمالياً. وعلى ذاك الأصل يسقط حديث مانعية إحدى القدرتين، بل تصبح قدرة العبد بالنسبة إلى قدرته تعالى، مجلى لإرادته ومظهراً لمشيئته، كيف وقد تعلّقت مشيئته بصـدور فعل كلّ فاعل عن مبادئه التى أفاضـها عليه، حتى تكون النار مبـدأً للحرارة عن إجبار واضـطرار، والإنسان مصـدراً لأفعاله عن قـدرة واختيار، فلو قام كلّ بفعله فقد قام فى الجهة الموافقة لإرادة الله لا المضادّة والمخالفة، فقيام هؤلاء أشـبه بقيام الجنود بأمر آمرهم :(وَلِلّهِ جُنُودُ السَّمواتِ وَالأَرضِ وَكانَ اللّهُ عَليماً حَكيماً) (١)، (وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاّ ــــــــــــــــــــ ١ . الفتح:۴.

(١٣٨) هُوَ) .(١)

ثالثاً: أنّ هـذه المحاولات والتمحّلات ناشـئة عن تصوير القدرتين فى عرض واحد، فلأجل ذلك يتصور تارة كون قدرته سـبحانه مانعاً عن تأثير قـدرة العبـد،وأُخرى بأنّه لو تعلّقت قـدرة العبـد على ما تعلّقت به قـدرته، يلزم توارد القدرتين على مقدور واحد. ولكن الحقّ كون فعل العبـد مقـدوراً ومتعلّقاً بهما، ولا يلزم من ذلك أىّ واحـد من المحـذورين، لا محـذور التزاحم والتمانع، ولا محذور اجتماع القدرتين التامّتين على مقدور واحد، وذلك لأنّ قدرة العبد فى طول قدرة الله سـبحانه، فالله سـبحانه بقدرته الواسعة أوجد العبد وأودع فى كيانه القدرة، وأعطاه الإرادة والحرية والاختيار، فلو اختار أحد الجانبين فقد أوجده بقدرة مكتسـبة من الله سبحانه، واختيار نابع عن ذاته، وحريـة هى نفس واقعيته وشخصـيته، فالفعل منتسب إلى الله لكون العبد مع قدرته وإرادته، وما يحف به من الخصوصـيات قائمة بـذاته سـبحانه، متدلّيـة بها، كما أنّه منتسب إلى الإنسان لكونه باختياره الـذاتى وحريته النابعة منها، اختار أحد الجانبين وصـرف قدرته المكتسبة فى تحقّقه، كما قال سبحانه:(وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلكِنَّ اللّهَ رَمى)(٢)، (وَما تَشاءُونَ إِلاّ أَنْ يَشاءَ الله).(٣) فنفى عنه الرمى بعد إثباته له، وأثبت له المشيئة فى ظل المشيئة الإلهية. وما جاء فى هذه الآيات من المعارف الإلهية لا يصل إليها إلاّ المتأمّل فى آى الذكر الحكيم، وما نشر عن أئمّة أهل البيت ـ عليهم السَّلام ـ حولها،وعليه «فالفعل فعل الله وهو فعلنا».(۴) ــــــــــــــــــــ ١ . المدثر:٣١.

٢ . الأنفال:١٧. ٣ . الإنسان:٣٠. ۴ . شرح المنظومة للسبزوارى: ص ١٧۵ اقتباس من قوله فيها:

لكن كما الوجود منسوب لنا والفعل فعل الله وهو فعلنـا (١٣٩) حصيلة البحث

هـذه هى النظريات المطروحـة حول قـدرة العبد على الكسب، وقدعرفت أنّ فى الجميع إبهاماً وإجمالاً، ولا تسـمن ولا تغنى من جوع، ولا تحل بها عقـدة الجبر. وقـد بلغت نظريـة الكسب من الإبهام إلى حدّ عـدّت من إحـدى المبهمات الثلاثـة التى لم يقف أحـد على حقيقتهـا. وفى ذلـك يقول الشاعر: ممّـا يقـال ولا حقيقـة عنــده * معقـولـة تـدنـو إلـى الأفهـام الكسب عنـد الأشـعرى والحال * عند البهشمى وطفرة النظام(١) فعـد الشاعر نظريـة الكسب فى إحاطـة الإبهام بها فى عداد نظرية «الحال» عند المعتزلة و«الطفرة» عند النظام. وهـذا دليل على قصور النظريـة وعـدم كفايتها لحلّ العقدة، وهناك كلام متين للقاضـى عبد الجبار نأتى بنصه: قال: إنّ فساد المذهب يعلم بأحـد طرفين: أحـدهما: بـأن يتبيّن فسـاده بالدلالـة. والثانى: بأن يتبيّن أنّه غير معقول فى نفسه، وإذا تبيّن أنّه غير معقول فى نفسـه كفيت نفسـك مؤونـة الكلاـم عليه، لأـنّ الكلاـم على ما لا يعقل لا يمكن... والـذى يبيّن لك صـحّة ما نقوله أنّه لو كان معقولاً لكان

يجب أن يعقله مخالف المجبرة فى ذلك، من الزيدية والمعتزلة والخوارج والإمامية. فإنّ دواعيهم متوفرة، وحرصهم شديد فى البحث عن هذا المعنى، فلمّ فى واحد من هذه الطوائف، على اختلاف مذاهبهم، وتنائى ديارهم، وتباعد أوطانهم، وطول مجادلتهم فى هذه المسألة، من ادّعى أنّه عقل هذا المعنى أو ظنه أو توهّمه، دلّ على أنّ ذلك ممّا لا يمكن اعتقاده والإخبار عنه ألبتة. وممّا يدلّ على أنّ الكسب غير معقول، هو أنّه لو كان معقولاً ـ لوجب ـ كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه ـ أن يعقله غيرهم من أهل اللغات، وأن يضعوا له عبارة تنبئ عن معناه. فلمّا لم شيء من اللغات ما يفيده هذه الفائدة، ـــــــــــــــــــــــ ۱ . القضاء والقدر لعبد الكريم الخطيب: ۱۸۵.

(۱۴۰)

دلّ على أنّه غير معقول.(۱) قال الشيخ المفيد: ثلاثة أشياء لا تعقل،وقد اجتهد المتكلّمون فى تحصيل معانيها من معتقديها بكلّ حيلة فلم يظفروا منهم إلاّـ بعبارات يتناقض المعنى فيها على مفهوم الكلام: ۱. اتحاد النصرانية. ۲. كسب النجارية. ۳. أحوال البهشمية. وقال الشيخ: ومن ارتاب فيما ذكرناه فى هذا الباب فليتوصل إلى إيراد معنى ـ فى واحد منها ـ معقول، والفرق [كذا] بينها فى التناقض والفساد، ليعلم أنّ خلاف ما حكما به هو الصواب وهيهات.(۲) ۷. مالبرانس الفرنسي ونظرية الكسب (۱۶۳۱ـ ۱۷۱۵م)

ثمّ إنّ المنقول عن الفيلسوف الفرنسى«مالبرانس» يتحد مع نظرية الأشعرى حرفاً بحرف و من المظنون أنّه وقف على بعض الكتب الكلامية للأشاعرة، فأفرغ نظرية الكسب حسب ما تلقّاه من تلك الكتب،وحاصل ما قال: إنّ كلّ فعل إنّما هو فى الحقيقة لله،ولكن يظهر على نحو ما يظهر، إذا تحقّقت ظروف خاصة إنسانية أو غير إنسانية حتى لكأنّها يخيل للإنسان أنّ الظروف هى التى أوجدته. فهذه النظرية أولى بأن تسمّى بنظرية الاتفاقية، أو نظرية الظروف ـــــــــــــــــــــــ ۱ . شرح الأُصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ۳۶۴ـ ۳۶۶. ۲ . حكايات الشيخ المفيد برواية الشريف المرتضى لاحظ مجلة «تراثنا» العدد۳، من السنة الرابعة، ص۱۱۸.

(۱۴۱)

والمناسبات، وهى نفس نظرية الأشعرى حيث يرى أنّه لا تأثير للقدرة الحادثة فى الأحداث،وإنّما جرت سنّة الله بأن يلازم بين الفعل المحدث وبين القدرة المحدثة(بالكسر) له إذا أراد العبد وتجرد له، ويسمّى هذا الفعل كسباً. فيكون خلقاً من الله، وكسباً من العبد، عندما يقع فى متناول قدرته واستطاعته، من غير تعلّقه عليه».(۱) وقد نقل ذكاء الملك نظرية ذلك الفيلسوف الفرنسى فى موسوعته الفلسفية. وهى تبتنى على إنكار قانون العلية والمعلولية بين الأشياء، وأنّ كلّ ما يعدّ علّة لشيء فهو من باب المقارنة. فلو رأينا أنّ جسماً يحرك جسماً آخر، فذلك إدراك سطحى، والمحدث هو الله سبحانه، وتلاقى الجسمين ظرف لقيامه بالتحريك،ومثله تحريك النفس عضواً من أعضاء البدن، فالمحرك هو الله سبحانه و إرادة النفس ظرف ومحلّ لظهور فعله سبحانه.(۲) ولا نعلّق على هذه النظرية سوى القول بأنّها مخالفة للبراهين الفلسفية القائمة على وحدة حقيقة الوجود فى جميع المراتب، واختلافها بالشدة والضعف، فعندئذ لاـ معنى لأن يختص التأثير ببعض المراتب دون آخر مع الوحدة فى الحقيقة. إنّ إنكار التأثير على وجه الإطلاق بين الظواهر الطبيعية وما فوقها يخالف البرهان العقلى الفلسفى أوّلاً، وصريح الذكر الحكيم ثانياً، والفطرة السليمة الإنسانية ثالثاً، والتفصيل فى الجهات الثلاث موكول إلى محله. ۸. نظرية إمام الحرمين

«الاعتراف بتأثير قدرة العبد فى طول قدرة الله». إنّ الأشاعرة، وإن أصرّوا على نظريتهم فى أفعال العباد طوال قرون، ولم يتجاوزوا ما رسمه لهم شيخهم فى هذه المسألة إلاّ شيئاً يسيراً، كما عرفته عند ـــــــــــــــــــــــ ۱ . القضاء والقدر للكاتب المصرى عبد الكريم الخطيب: ۱۸۲. ۲ . سير الحكمة فى أُوروبا:۲/۲۴ـ ۲۵.

(۱۴۲)

البحث عن نظرية الباقلانى، غير أنّه وجد فيهم من أدرك خطورة الموقف، وجفاف النظرية، ومضاعفاتها السيئة، وتخبّط القوم تخبّطاً واضحاً فى المسألة، فنقض كلّ ما أبرموه وأجهر بالحقيقة، ونخص بالذكر هنا شخصيات جليلة يعدّون من مشاهير العلم ورجال الفكر:

أ. إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى، وهو من أعلام القرن الخامس. فقد صرح ـ كما يظهر من العبارة التالية ـ بتأثير قدرة العباد فى أفعالهم، وأنّ قدرتهم ستنتهى إلى قدرة الله سبحانه و إقداره، وأنّ عالم الكون مجموعة من الأسباب والمسببات،وكلّ مسبب يستمد من سببه المقدم عليه، وفى الوقت نفسه، ذاك السبب يستمد من آخر، إلى أن يصل إلى الله سبحانه، وإليك نصّ عبارته: إنّ نفى هذه القدرة والاستطاعة ممّا يأباه العقل والحس، وأمّا إثبات قدرة لا أثر لها بوجه، فهو كنفى القدرة أصلاً. وأمّا إثبات تأثير فى حالة لا يفعل، فهو كنفى التأثير، فلابدّ إذاً من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق، فإنّ الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار، يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب، كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتى ينتهى إلى مسبب الأسباب، وهو الخالق للأسباب، ومسبباتها ـ المستغنى على الإطلاق ـ فإنّ كلّ سبب مهما استغنى من وجه، محتاج من وجه، والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له ولا فقر.(۱) قال الشهرستانى بعد ما نقل كلامه هذا:وهذا الرأى إنّما أخذه من الحكماء الإلهيين، وأبرزه فى معرض الكلام. وليس تختص نسبة السبب إلى المسبب ـ على أصله ـ بالفعل والقدرة (قدرة الإنسا من الحوادث فذلك حكمة، وحينئذ يلزم القول بالطبع وتأثير الأجسام فى الأجسام إيجاداً، وتأثير الطبائع فى الطبائع إحداثاً، وليس ذلك مذهب الإسلاميين، ـــــــــــــــــ ۱ . الملل والنحل:۱/۹۸ـ ۹۹.

(۱۴۳)

كيف، ورأى المحقّقين من العلماء أنّ الجسم لا ـ يؤثر فى الجسم.(۱) هذا هو ما علّق به الشهرستانى على كلام إمام الحرمين وآخذه عليه، وهو غير صحيح. فإنّ المراد من العلية الطبيعية بين الأجسام والمظاهر المادية، ليس هو الإيجاد والإحداث من كتم العدل، بل المراد هو تفاعل الأجسام الطبائع، بعضها مع بعض بإذنه سبحانه، كانقلاب الماء إلى البخار، والمواد الأرضية إلى الأزهار والأشجار، وغير ذلك ممّا كشف عنه الحس والعلم. وأمّا الصور الطارئة على الطبائع عند التفاعل والانقلاب كصور الزهر والشجر، فليست مستندة إلى نفس الطبائع، بل الطبائع معدّات وممهّدات لنزول هذه الصور من علل عليا، كشف عنها الذكر الحكيم عندما صرح بأنّ لعالم الكون مدبّرات يدبّرونه بإذنه سبحانه، قال: (فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً).(۲) إنّ كون العبد فاعلاً ـ لفعله، وعالم الطبائع مؤثراً فى آثاره فإنّما هو بمعنى كونهما «ما به الوجود» لا «ما منه الوجود»، وكم من فرق بين التعبيرين. فمن اعترف بالتأثير فقد اعترف بالمعنى الأوّل والسببية الناقصة، لا بالمعنى الثانى، أعنى: إفاضة الوجود والخلق بالمعنى القائم بالله سبحانه، فإنّ الخلق فيض يبتدئ منه سبحانه، ويجرى فى القوابل والقوالب فيتجلّى فى كلّ مورد بصورة وشكل، والإنسان بما أنّه مجبول على الاختيار، يصرف باختياره ما أُفيض عليه فى مكان دون مكان وفى صورة دون صورة. نعم ليس لغيره من الطبائع إلاّ طريق واحد وتجلّ فارد. وأظن أنّ الشهرستانى لو وقف على الفرق بين الفاعلين، لما اعترض على كلام إمام الحرمين ـ بأنّه ليس من مذهب الإسلاميين ـ نعم هو ليس من مذاهب الحنابلة والأشاعرة، وأمّا العدلية بعامة طوائفها فهم قائلون بذلك، وقد عرفت قضاء القرآن العقل فى ذاك المجال. ـــــــــــــــــ ۱ . المصدر نفسه. ۲ . النازعات:۵.

(۱۴۴) ۹. نظرية الشعرانى

ب: إنّ الشيخ الشعرانى ـ و هو من أقطاب الحديث والكلام فى القرن العاشر ـ أحد من وقف على أنّ العقيدة بالكسب لا تفارق الجبر قدر شعرة، فلأجل ذلك يقول: «اعلم يا أخى أنّ هذه المسألة من أدق مسائل الأُصول وأغمضها، ولا يزيل أشكالها إلاّ الكشف الصوفى، أمّا أرباب العقول من الفرق فهم تائهون فى إدراكها، وآراؤهم فيها مضطربة. إذ كان أبو الحسن الأشعرى يقول: ليس للقدرة الحادثة (قدرة العبد) أثر، وإنّما تعلّقها بالمقدور مثل تعلّق العلم بالمعلوم فى عدم التأثير. وقد اعترض عليه بأنّ القدرة الحادثة إذا لم يكن لها أثر فوجودها وعدمها سواء، فإنّ قدرة لا يقع بها المقدور، بمثابة العجز. ولقوة هذا الاعتراض لجأ أصحاب الأشعرى إلى القول بالجبر. وقال آخرون: إنّ لها تأثيراً ما، وهو اختيار الباقلانى، لكنّه لما سئل عن كيفية هذا التأثير فى حين التزامه باستقلال القدرة

القديمة فى خلق الأفعال، لم يجد جواباً. وقال: إنّا نلتزم بالكشف لأنّه ثابت بالدليل، غير أنّى لا يمكننى الإفصاح عنه بعبارة. وتمثّل الشيخ أبو طاهر بقول الشاعر: إذا لم يكن إلّاالأسنّة* مركباً فلا رأى للمضطر إلاّ ركوبها ثمّ قال:ملخّص الأمر: أنّ من زعم أنّه لا عمل للعبد، فقد عاند، ومن زعم أنّه مستبد بالعمل، فقد أشرك ;فلابدّ أنّه مضطر على الاختيار.(۱) هذا، وقد أحسن الشيخ فى نقد الكسب. ولكن الاجالة إلى الكشف الصوفى إحالة إلى المجهول. أو إحالة إلى إدراك شخصى لا يكون حجّة للغير. ۱۰. نظرية مفتى الديار المصرية «الإنسان يقدر فعله ويصدرها بقدرته المتكسبة». ج. الشيخ محمد عبده(۱۲۶۶ـ ۱۳۲۳هـ) قد خالف الرأى العام عند الأشاعرة، وصرح بتأثير قدرة العبد فى فعله، ولم يبال فى ذلك بأحد من معاصريه، ولا بأحد من رجال الأزهر الذين كانوا يرددون فى ألسنتهم قول القائل: ومن يقل بالطبع أو بالعلّة * فذاك كفر عند أهل الملة أقول: إنّ الشيخ الأزهرى«عبده» كان يعيش فى عصر رفعت فيه المادية الغربية عقيرتها ضد الإلهيين عامة والإسلاميين خاصة، وشنّت حملة شعواء على عقائدهم. وكانت أرض مصر أوّل نقطة من الأراضى الإسلامية عانت من بث سموم المادية القادمة من الغرب مع احتلال ــــــــــــــــــــ ۱ . اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر: للشعرانى: ۱۳۹ـ ۱۴۱.

(۱۴۵)

الفرنسيين لها بقيادة نابليون. كانت العقيدة الإسلامية فى مصر تتجلّى فى المذهب الأشعرى، وكان إنكار العلية والمعلولية والرابطة الطبيعية بين الطبائع وآثارها من أبرز سمات ذاك المذهب، وكان التفوّه بخلافه آية الإلحاد والكفر، وقد شن الماديون على هذه العقيدة أُمور ملأوا بها صحفهم وكتبهم، منها: ۱. أنّ الإلهيين لا يعترفون بناموس العلية والمعلولية، وينكرون الروابط الطبيعية بين الأشياء وآثارها، مع أنّ العلم ـ بأساليبه التجريبية المختلفة ـ يثبت ذلك بوضوح. ۲. أنّ الإلهيين يعترفون بعلّة واحدة وهى الله تعالى، وهم يقيمونه مقام جميع العلل، وينسبون كلّ ظاهرة مادية إليه سبحانه، وأحياناً إلى العوالم العلوية التى يعبر عنها بالملك والجن والروح. ۳. أنّ الإلهيين ـ بسبب قولهم بأنّ أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه ـ لا يعتقدون بدور للإنسان فى حياته وعيشه، فهو مجبور فى السير على الخط الذى يرسمه له خالقه، ومكتوف الأيدى أمام تلاطم أمواج الحوادث، فلأجل ذلك لا يؤثر فى الإنسان شىء من الأساليب التربوية ولا يغيّره إلى حال. إلى غير ذلك من الإشكالات والمضاعفات والتوالى الفاسدة، التى لا تقف عند حد. وقد وقف الشيخ على خطورة الموقف، وأنّه ممّا يستحقّ أن يشترى بنفسه (۱۴۶)

اللوم والذم، بل الأمر الأشد من ذلك، فى سبيل إظهاره الحقيقة، حتى يدفع الهجمات الشعواء عن وجه الإسلام والمسلمين بقوة ورصانة. نعم، قد أثر فى تفكير الشيخ عبده وأوجد فيه هذا الحافز والاندفاع عاملان كبيران، كان لهما الأثر البالغ فى بناء شخصيته الفكرية والفلسفية والاجتماعية والسياسية، وهما: ۱. اطّلاعه على نهج البلاغة للإمام أمير المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ . ۲. اتّصاله بالسيد المجاهد جمال الدين الأسد آبادى (۱۲۵۴ـ ۱۳۱۶هـ). فعلى ضوء هذين العاملين، خالف الرأى العام فى كثير من الموارد، ومنها أفعال العباد، فقال فى رسالة التوحيد التى كتبها عام ۱۳۰۳هـ للتدريس فى المدارس الإسلامية فى بيروت سنة إقصائه من مصر إلى بيروت: «يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنّه موجود ولا يحتاج فى ذلك إلى دليل يهديه،ولا معلم يرشده، كذلك يشهد أنّه مدرك لأعماله الاختيارية، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته، ثمّ يصدرها بقدرة ما فيه، ويعدّ إنكار شىء من ذلك مساوياً لإنكار وجوده فى مجافاته لبداهة العقل. كما يشهد ذلك فى نفسه يشهده أيضاً فى بنى نوعه كافة، متى كانوا مثله فى سلامة العقل والحواس... وعلى ذلك قامت الشرائع،وبه استقامت التكاليف،ومن أنكر شيئاً منه فقد أنكر مكان الإيمان من نفسه، وهو عقله الذى شرّفه الله بالخطاب فى أوامره ونواهيه. أمّا البحث فى ما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته، و بين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فى ما وقع عليه الاختيار، فهو من طلب سر القدر الذى نهينا عن الخوض فيه، و الاشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه. وقد خاض فيه الغالون من كلّ ملة، خصوصاًمن المسيحيين والمسلمين، ثمّ لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفاً حيث ابتدأوا، وغاية ما فعلوه أن فرّقوا وشتّتوا، فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله (۱۴۷)

واستقلاله المطلق، وهو غرور ظاهر(۱)، ومنهم من قال بالجبر وصرح به. ومنهم من قال به و تبرّأ من اسمه.(۲) وهو هدم للشريعة، ومحو للتكاليف،وإبطال لحكم العقل البديهى، وهو عماد الإيمان. ودعوى أنّ الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدّى إلى الإشراك بالله ـ و هو الظلم العظيم ـ دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنّة، فالإشراك اعتقاد أنّ لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأنّ لشىء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين، وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعيناً به فى مالا يقدر العبد عليه... جاءت الشريعة لتقرير أمرين عظيمين،هما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية: الأوّل: أنّ العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته. والثانى: أنّ قدرة الله هى مرجع لجميع الكائنات، وأنّ من آثارها ما يحول بين العبد وإنفاذ ما يريده، وأن لا شىء سوى الله يمكنه أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه. وقد كلّفه سبحانه أن يرفع هّمته إلى استمداد العون منه وحده، بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد فى تصحيح الفكر وإجادة العمل. وهذا الذى قررناه قد اهتدى إليه سلف الأُمّة، فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأُمم،وعوّل عليه من متأخّرى أهل النظر إمام الحرمين الجوينى ـ رحمه الله ـ ، وإن أنكر عليه بعض من لم يفهمه.(۳) ثمّ إنّ الركب بعد لم يقف، وإنّ هناك لفيفاً من المفكّرين أدركوا مرارة القول بالجبر، وأنّ القول بالكسب لا يسمن ولا يغنى من جوع، فرجعوا إلى القول بالأمر بين الأمرين،وإن لم يصرحوا باسمه، ونأتى فى المقام بنصّ عالمين كبيرين من شيوخ الأزهر وعلمائه: ـــــــــــــــــ ۱ . يريد المعتزلة. ۲ . يريد الأشاعرة. ۳ . رسالة التوحيد: ۵۹ـ ۶۲ بتلخيص.

(۱۴۸)

۱۱. الزرقانى وأفعال العباد د. وممّن اعترف بالحق، الشيخ عبد العظيم الزرقانى قال: ولنقف برهة بجانب هذا المثال، مثال خلق الأفعال، ليتضح الحال، ولنقيس عليه النظائر والأشباه عند الاختلاف والاشتباه، ولنعلم أنّ المتخالفين فى ذلك ما زالوا مع خلافهم، إخواناً مسلمين، تظلّهم راية القرآن، ويضمّهم لواء الإسلام. فى القرآن الكريم والسنّة النبوية نصوص كثيرة على أنّ الله تعالى خالق كلّ شىء، وأنّ مرجع كلّ شىء إليه وحده، وأنّ هداية الخلق وضلالهم بيده سبحانه، مثل قوله عزّوجلّ: (اللّهُ خالِقُ كُلِّ شَىء* هَلْ مِنْ خالِق غَيْرُ اللّه يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّماءِ وَالأَرْض* وَاللّهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ* وَإِليهِ يَرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ* مَنْ يشأ اللّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشأ يَجْعَلْهُ عَلى صِراط مُسْتَقيم *وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ ما فَعَلُوهُ *ولَو شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النّاسَ أُمّةً واحِدة* وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِى الأَرْضِ كلُّهُمْ جَميعاً* وَلَوْ أَنّنا نَزَّلْنا إِلَيْهِمُ المَلائِكَةَ وَكَلَّمهُمُ المَوتى وَحَشَرنا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىء قُبُلاً ما كانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلاّ أَنْ يَشاءَ الله* إِنّا جَعَلنا عَلى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِى آذانِهِمْ وَقْراً *وَجَعَلنا مِنْ بَيْنِ أَيدِيهِمْ سَدّاً وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدّاً فَأَغْشَيْناهُمْ فَهُمْ لا يُبْصِرُونَ* سَواءٌ عَلَيهِمْ أَ أَنْذَرتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ* كَذلِكَ زَيَّنّا لِكُلِّ أُمَّة عَمَلَهُمْ* فَمَنْ يرد الله أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ للإِسلام وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّما يَصَّعَّدُ فِى السَّماء* لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَىءٌ* وَما رَمَيْتَ إِذ رَمَيْتَ وَلكِنّ الله رَمى)

وكذلك يقول النبى: «إن أصابك شىء فلا تقل لو أنّى فعلت كذا كان كذا وكذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل» . ويقول: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره». و يقول: «يا مقلب القلوب والأبصار ثبت قلبى على دينك» إلى غير ذلك. (۱۴۹)

هذه النصوص وأمثالها، إذا نظر العبد إليها لا يسعه إلاّ أن يرد الأُمور كلّها إلى الله معتقداً أنّه الواحد الأحد، لا شريك له فى ملكه ولا فى ناحية من ملكه، وهى أفعال التكليف من عباده، وكأنّ نسبة الأفعال إلى العباد هى الأُخرى محض فضل من الله، على حدّ ما قال ابن عطاء الله: من فضله وكرمه عليك، أن خلق العمل ونسبه إليك. ويظاهر هذه الأدلّة النقلية أدلّة أُخرى عقلية، ناطقة بوحدانية الله فى كلّ شىء وبأنّ العبد لا يعقل أن يكون خالقاً لما اختاره من أفعاله، لأنّه لو كان خالقاً لها لكان عالماً بتفاصيلها، ولكنّه يشعر من نفسه بأنّه تصدر عنه أشياء كثيرة جداً من عمله الاختيارى دون أن يعرف تفاصيلها، كخطوات المشى وحركات المضغ فى الأكل ونحوها. وإذاً فليس العبد هو الخالق لها(أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ) ؟ بجانب هذا توجد نصوص كثيرة أيضاً من الكتاب والسنّة، تنسب أعمال العباد إليهم، وتعلن رضوان الله وحبه للمحسنين فيها، كما تعلن غضبه وبغضه للمسيئين منهم من ذلك قوله سبحانه: (مَنْ عَمِلَ صالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ

أَساءَ فَعَلَيْها* إنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ وَإنْ أَسَأْتُمْ فَلَها* أَمْ حَسِبَ الَّذينَ يَعْمَلُونَ السَّيئاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا* أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ سَواء مَحْياهُمْ وَمَماتُهُمْ ساءَ ما يَحْكُمُونَ* إنْ تَكْفُرُوا فَإنَّ اللّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلا يَرضَى لِعِبادِهِ الكُفْر وَإنْ تَشْكُرُوا يَرضَهُ لَكُمْ* وَإنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لى عَمَلى وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَريئُونَ مِمّا أَعْمَلُ وَأَنا بَرىءٌ مِمّا تَعْمَلُونَ* قُلْ لا تُسْأَلُونَ عَمّا أَجْرَمْنا وَلا نُسْأَلُ عَمّا تَعْمَلُون*قُلْ يا قَوم اعْمَلُوا عَلى مَكانَتِكُمْ إنّى عامِلٌ فَسَوفَ تَعَلَمُونَ مَنْ تَكُونَ لَهُ عاقِبَةُ الدّار إنّه لا يُفْلِحُ الظّالِمُونَ *وَماكانَ رَبُّكَ لِيُهلِكَ القُرى بِظُلْم وَأَهْلُها مُصْلِحُونَ *وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرى الله عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إلى عالِمِ الغَيْبِ والشَّهادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ *وَتِلْكَ الجَنّهُ الّتى أُورِثْتُمُوها بِماكُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) .

وكذلك نقرأ فی السنة النبوية: «اعملوا فكلٌّ مُيَسَّر لما خلق له. بادروا (۱۵۰)

بالأعمال فتناً كقطع الليل المظلم، الكيّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، يا عباس بن عبد المطلب، اعمل لا أُغنى عنك من الله شيئاً، يا فاطمة بنت محمد، اعملى لا أغنى عنك من الله شيئاً، إلى غير ذلك. وهذه نصوص إذا نظر العبد إليها لا يسعه إلّا أن يرد أعمال العباد الاختيارية إليهم، معتقداً أنّهم لا يستحقّون ثوابها إن أحسنوا، وعقابها إن أساءوا. ويظاهر هذه الأدلّة النقليّة أدلّة عقليّة أيضاً شاهدة بعدالة الله وحكمته، لأنّ العبد لو لم يكن موجداً لما اختار من أعماله، لما كان ثمة وجه لاستحقاقه المثوبة أو العقوبة. وكيف يثاب أو يعاقب على ما ليس له ولم يصدر منه. غيرى جنى وأنا المعذّب فيكم * فكأنّنى سبابة المتندم أهل السنة بهرتهم النصوص الأُولى والأدلّة العقلية التى بجانبها، فرجّحوها وقالوا: إنّ العبد لا يخلق أفعال نفسه الاختيارية، إنّما هى خلق الله وحده. وإذا قيل لهم: كيف يثاب المرء أو يعاقب على عمل لم يوجده هو؟ وكيف يتفق هذا و ما هو مقرر من عدالة الله وحكمته فى تكليف خلقه؟ قالوا: إنّ العباد ـ و إن لم يكونوا خالقين لأعمالهم ـ كاسبون لها. وهذا الكسب هو مناط التكليف ومدار الثواب والعقاب. وبه يتحقق عدل الله وحكمته فيما شرع للمكلّفين. وهكذا حملوا النصوص الأُولى على الخلق، وحملوا الثانية على الكسب، جمعاً بين الأدلّة. ثمّ إذا قيل لهم: ما هذا الكسب؟ اختلف الأشعرى والماتريدى فى تحديده، أهو مقارنة القدرة القديمة للحادثة أم هو العزم المصمّم؟ولكلّ وجهة نظر، يطول شرحها وتوجيهها. أمّا المعتزلة فقد بهرتهم النصوص الثانية وما يظاهرها من برهان العقل، فرجّحوها وقالوا: إنّ العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية. وإذا قيل لهم: أليس الله خالق كلّ شىء ومنها أعمال العبد؟ قالوا: بلى إنّه خالق كلّ شىء حتى أعمال عباده (۱۵۱)

الاختيارية، بيد أنّه خلق بعض الأشياء بلا واسطة وخلق بعضها الآخر بواسطة، وأعمال المكلّفين من القبيل الثانى، خلقها الله بوساطة خلق آلاتها فيه، وآلاتها هى القدرة الكلية والإرادة الكلية الصالحتان للتعلّق بكلّ من الطرفين. وليس لنا من حول ولا قوة سوى أنّنا استعملناها على أحد وجهيها، إمّا بحسن الاختيار وإمّا بسوء الاختيار. ثمّ لا مانع عندنا من القول بأنّه سبحانه خالق لأفعال عباده، ولكن على سبيل المجاز، باعتبار أنّه خالق أسبابها ووسائلها. وإذا قيل لهم: إنّ مذهبكم يستلزم أن يكون لله شركاء كثيرون فى فعله، وهم عباده المكلّفون،وهذا يناقض عقيدة التوحيد وبرهان الوحدانية. قالوا: لا نسلّم هذا ولا نقول به، فإنّ الوحدانية ليس معناها نفى وجود ذوات أو صفات أو أفعال لغيره، إنّما معناها نفى أن يكون لغيره شبه به فى ذاته أو صفاته أو أفعاله. وأنتم يا أهل السنّة لا تمنعون وجود ذوات لا تشبه ذاته، ولا تمنعون وجود صفات لا تشبه صفاته، فلم تمنعون وجود أفعال من العباد لا تشبه أفعاله؟ وهو ما نقول به فى خلق العباد لأعمالهم، فإنّها لا تشبه أفعال الله بحال. هكذا تجد لكلتا الطائفتين وجهة نظر قوية وتأويلاً سائغاً فيما تؤوّله من النصوص المقابلة للنصوص التى بهرتها فرجّحتها،ونجد أيضاً أنّ كلتا الطائفتين لا تلتزم المحظور التى تحاول الأُخرى أن تلزمها إيّاه فى مقام الحجاج والجدال، بل توجه رأيها توجيهاً ينأى بها عن الوقوع فى المحظور. ثمّ نجد كلتا الطائفتين يتلاقيان أخيراً بعد طول المطاف عند نقطة الاعتقادالسديد بوحدانية الله وحكمة الله، ولكن على الوجه الذى استبان لها وراج عندها. فكيف يرضى منصف إذاً بتجريح إحداهما ورميها بأشنع التهم من كفر أو شرك أو هوى؟ وماذا علينا أن نرجّح ما نرجح من غير تسفيه للجانب الآخر؟ بل ماذا علينا أن نلوذ بالصمت ونعتصم بالسكوت فلا نخوض فى أمثال هذه الدقائق العويصة، والمسالك الملتوية البعيدة؟ لا سيما أنّ الرحمن الرّحيم

لم يكلّفنا بها ولم يفرضها علينا. (۱۵۲)

وقد كان سلفنا الصالح يؤمنون بوحدانية الله وعدله. ويؤمنون بقدره وأمره. ويؤمنون بهذه النصوص وتلك النصوص، ويؤمنون بأنّ العبد يعمل ما يعمل وأنّ الله خالق كلّ شيء، ويؤمنون بأنّه تعالى تنزّه في قدره عن أن يكون مغلوباً أو عاجزاً، وتنزّه في أمره وتكليفه عن أن يكون ظالماً أو عابثاً. ثمّ بعد ذلك يصمتون فلا يخوضون في تحديد نصيب عمل الإنسان الاختيارى من قدرة الله، ونصيبه من قدرة العبد. ولا يتعرضون لبيان مدى ما يبلغ فعل الله في قدره، ولا لبيان مدى ما يبلغ فعل العبد في أمثال أمره، ذلك ما لم يعلموه ولم يحاولوه، لأنّهم لم يكلّفوه، وكان سبحانه أرحم بعباده من أن يكلّفهم إياه، لأنّه من أسرار القدر أو يكاد، والعقل البشرى محدود التفكير ضعيف الاستعداد. ومن شره العقول طلب ما لا سبيل لها إليه «وما أُوتيتم من العلم إلّاقليلاً». لم يمتحنّا بما تعيا العقول به * حرصاً علينا فلم نرتب ولم نهم(۱) ۱۲. الشيخ شلتوت وأفعال العباد

هـ إنّ الشيخ شلتوت أحد المجتهدين الأحرار في القرن الماضي، لا تأخذه في الله لومة لائم، فإذا شاهد الحقّ أجهر به،ولا يطلب رضى أحد، ولا يخاف غضب آخر، فهو ممّن اعترف بحرية الإنسان في مجال العمل، قال: وقد تناول علماء الكلام في القديم والحديث هذه المسألة، وعرفت عندهم بمسألة الهدى والضلال، أو بمسألة الجبر والاختيار، أو بمسألة خلق الأفعال،وكان لهم فيها آراء فرقوا بها كلمة المسلمين، وزلزلوا بها عقائد الموحدين العاملين، وصرفوا الناس بنقاشهم في المذاهب والآراء عن العمل الذى طلبه الله من عباده، وأخذوا يتقاذفون فيما بينهم بالإلحاد والزندقة، والتكفير والتفسيق، وما كان الله ـ و آيات بيّنات واضحات ـ ليقيم لهم وزناً فيما وقفوا عنده، وداروا حوله، ودفعوا الناس إليه. ـــــــــــــــــــ ۱ . مناهل العرفان في علوم القرآن، للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني:۱/۵۰۶ـ ۵۱۱، والشعر من قصيدة البوصيرى في مدح النبي ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ .

(۱۵۳)

وهذا فريق منهم يرى: أنّ العبد لا اختيار له في فعل ما، وهو مجبور ظاهراً وباطناً، فالهداية تلحقه بخلق الله، والضلال يلحقه بخلق الله، دون أن يكون له دخل ما في هدايته أو ضلاله، لا ابتداءً ولا جزاءً. وهذا رأى يناقض صريح ما جاء في القرآن من نسبة الأعمال إلى العباد، ومن التصريح بأنّ الجزاء ثواباً أو عقاباً إنّما يكون بالأعمال الصادرة من العباد، وهى أكثر من أن تحصى، وهو بعد ذلك يصادم الشعور والوجدان الذى يجده كلّ إنسان من نفسه حينما يفكّر وحينما يتجه ويعزم، وحينما يفعل، وهو مع كلّ هذا، ينقض قاعدة التكليف، وهى اختبار المكلّف،وقاعدة العدالة، وهى السّيئة بالسّيئة، والحسنة بالحسنة. وهذا فريق آخر يرى: أنّ الله يخلق الضلال في العبد ابتداءً واستمراراً، وليس للعبد قدرة على فعل ما،أو ليس لقدرته تأثير في فعل ما، وحينما رأوا نتائج الرأى السابق تلزمهم، انتحلوا للتخلص منها شيئاً سمّوه كسباً، وصحّحوا به في نظرهم قاعدة التكليف، وقاعدة العدالة، ونسبة الأفعال،وحاصل معنى هذا الكسب هو الاقتران العادى بين الفعل والقدرة الحادثة، أى إنّ الله يخلق الفعل عند قدرة العبد لا بها، كما يقولون، وبهذه المقارنة نسب الفعل إلى العبد،وكلّف بالفعل، وسئل عنه،وجوزى عليه. ولا ـ ريب أنّ تفسير الكسب بهذا لا ـ يتفق واللغة، ولا ـ يتفق واستعمال القرآن لكلمة «كسب» على أنّه بهذا المعنى الذى يريدون،لا يصحح قاعدة التكليف،ولا قاعدة العدالة والمسؤولية، لأنّ هذه المقارنة الحاصلة بخلق الله للفعل عند قدرة العبد، ليست من مقدور العبد ولا من فعله حتى ينسب الفعل بها إليه، ويجازى عليه، والفعل كما يقارن القدرة، يقارن السمع والبصر والعلم، فأىّ مزية للقدرة بهذه المقارنة في نسبة الأفعال إلى العبد؟ وبذلك يكون العبد في واقع أمره مجبوراً لا اختيار له، وقد قال بعض العلماء: إنّ كسب الأشعرى وطفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، ثلاثتها من محاولات الكلام. وهذا فريق ثالث يرى: أنّ العبد يفعل بإرادته وقدرته الّلتين منحهما الله ابتداءً واستمراراً في دائرة ابتلائه وتكليفه، ويفصل آخرون بين الضلال ابتداء (۱۵۴)

فينسبه إلى العبد، والضلال استمراراً فينسبه إلى الله إضلالاً منه للعبد، جزاءً على ضلاله، فهناك في رأيهم زيغ من العبد باختياره، ثمّ إزاغة من الله عقوبةً له على ذلك الزيغ، هناك انصراف من العبد عن الحقّ، ثمّ صرف من الله للعبد جزاء هذا الانصراف. والذى نراه

كما قلنا أنّ للعبد قدرة وإرادة ولم يخلقهما الله فيه عبثاً، بل خلقهما ليكونا مناط التكليف ومناط الجزاء وأساس نسبة الأفعال إلى العبد نسبة حقيقية، والله يترك عبده وما يختار لنفسه، فإن اختار الخير تركه فيه يدعوه سابقه إلى لاحقه، ولا يمنعه بقدرته الإلهية عن استمراره فيه ;وإن اختار الشر، تركه فيه يدعوه سابقه إلى لاحقه، ولا يمنعه بقدرته الإلهية عن استمراره فيه، والعبد وقدرته واختياره كلّ ذلك بمشيئة الله وقدرته وتحت قهره، ولو شاء لسلب قوة الخير فكان العبد شراً بطبعه لا خير فيه،ولو شاء لسلبه قوة الشر فكان خيراً بطبعه لا ـ شر فيه، ولكن حكمته الإلهية فى التكليف والابتلاء، قضت بما رسم، وكان فضل الله على الناس عظيماً. ومن هنا يتبيّن أنّ العبد ليس مجبوراً، لا ظاهراً ولا باطناً، ولا مجزياً على ضلاله بإضلال الله إيّاه، فإنّ هذا أمر تأباه حكمة الحكيم وعدل العادل، وتمنع تصوّره. (۱۵۵) القضاء والقدر ليس معناهما الإلزام

وبهذا يكون المؤمنون عمليّين،لا ـ يعتذر الواحد منهم عن تقصير فى واجب بالقضاء والقدر، فليس فى القضاء والقدر إلاّ ـ العدل المطلق،والحكمة الشاملة العامة، ليس فيهما إلاّ الحكم والترتيب، وربط الأسباب بالمسبّبات على سنّة دائمة مطّردة، هى أصل الخلق كلّه، وهى أساس الشرائع كلّها، وهى أساس الحساب والجزاء عند الله، وليس فيهما شىء من معانى الإكراه والإلزام. وإنّما معناهما الحكم والترتيب، فقضى: حكم وأمر،وقدر: رتب ونظم، وعلم الله بما سيكون من العبد باختياره وطوعه ـ شأن المحيط علمه بكلّ شيء ـ ليس فيه معنى إلزام العبد بما علم الله أنّه سيكون منه، وإنّما هو العلم الكامل الذى لا يقصر عن شيء فى الأرض ولا فى السماء، ولا فيما كان و ما يكون.(۱) ثمّ إنّ القول بالقدر السالب للاختيار من الإنسان والسائد على قدرته ومشيئته سبحانه ممّا جعل ذريعة للطعن على الشريعة، وقد جاء الطعن لبعض المعتزلة فى ما أنشأه و قال: أيا علماءَ الدين ذِمِّيُّ دينكم * تحيّر، دلّوه بأوضح حجة إذا ما قضى ربى بكفرى بزعمكم * ولم يرض منّى فما وجه حيلتى؟ دعانى و سد الباب عنى فهل إلى * دخولى سبيل بيّنوا لى قضيتى قضى بضلالى ثمّ قال أرض بالقضا * فها أنا راض بالذى فيه شقوتى! فإن كنت بالمقضىّ يا قوم راضياً * فربى لا يرضى لشؤم بليتى وهل لى رضى ما ليس يرضاه سيدى؟ * وقد جرت دلّونى على كشف حيرتى إذا شاء ربّى الكفر منى مشيئة * فها أنا راض باتّباع المشيئة وهل لى اختيار أن أخالف حكمه * فبالله فاشفعوا بالبراهين حجّتى(۲) وقد مال يميناً و شمالاً كلّ من فسر القضاء والقدر بسلب الاختيار حتى يجيبوا عن شبهة هذا المتظاهر بالذمية،وقد أجاب عنه علاء الدين الباجى بنظمه و قال: فكن راضياً نفس القضاء ولا تكن * بمقضى كفر راضياً ذا خطيئة وحاصل هذا الجواب، أنّ الواجب الرضا بالتقدير لا بالمقدر، وكلّ تقدير يرضى به لكونه من قبيل الحقّ، ثمّ المقدور وينقسم إلى ما يجب الرضى به كالإيمان، وإلى ما يحرم الرضى به كالكفر، إلى غير ذلك. وأنت خبير بأنّ هذا الجواب لا يسمن ولا يغنى من جوع، إذ أى معنى للتفريق بين القدر و المقدر؟! فإنّ التقدير لو كان سالباً للاختيار فالرضى بالتقدير رضى بالمقدر أيضاً. ــــــــــــــــــــ ۱ . تفسير القرآن الكريم، للأُستاذ الشيخ شلتوت: ۲۴۰ـ ۲۴۲. ۲ . طبقات الشافعية:۱۰/۳۵۲ ، والقائل أنشأ الشعر من جانب الذمّى لئلاّ يؤخذ به، ويقتل بسيف القضاء.

(۱۵۶)

وقد كان الشيخ محمد عبده يعانى من القشريّين المتعبّدين بظواهر الكلم والجمل، الذين عطّلوا عقولهم وفتحوا عيونهم على ظواهر الكتاب والسنّة فهؤلاء كانوا ألدّ الأعداء لرجال الإصلاح والنهضة العلمية فى مصر،وفيهم يقول الشيخ محمد عبده فى أُخريات عمره: ولست أُبالى أن يقال محمّد * أبل أم التظت عليه الم آتم ولكنّ ديناً قد أردت صلاحه * أحاذر أن يقضى عليه العمائم فيا رب إن قدرت رجعى سريعةً * إلى عالم الأرواح وانفض خاتم فبارك على الإسلام وارزقه مرشداً * رشيداً يضىء النهج والليل قاتم خاتمة المطاف

إنّ شيخ الشيعة الحسن بن المطهر المعروف بالعلاّمة الحلّى (۶۴۸ـ ۷۲۶هـ) ردّ على القول بأنّ العبد لا تأثير له فى أفعاله، بأنّه يستلزم أشياء شنيعة، ولما وقف ابن تيمية على كتابه، ورأى إتقان الاستدلال، رد عليه بأنّ جمهور أهل السنّة المثبتين للقدر، لا يقولون بما ذكره، بل جمهورهم يقولون بأنّ العبد فاعل حقيقة، وأنّ له قدرة حقيقية واستطاعة حقيقية، وهم لا ينكرون تأثير الأسباب الطبيعية بل

يقرون بما دلّ عليه العقل من أنّ الله تعالى يخلق السحاب بالرياح،وينزل الماء بالسحاب وينبت النبات بالماء، ولا يقولون بأنّ قوى الطبائع الموجودة فى المخلوقات لا تأثير لها،بل يقرّون أنّ لها تأثيراً لفظاً ومعنى. ولكن هذا القول الذى حكاه هو (العلاّمة الحلّى) قول بعض المثبتة للقدر كالأشعرى ومن وافقه من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعى وأحمد، حيث لا يثبتون فى المخلوقات قوى الطبائع ويقولون: إنّ الله فعل عندها لا ـ بها، ويقولون: إنّ قدرة العبد لا ـ تأثير لها فى الفعل، وأبلغ من ذلك قول الأشعرى بأنّ الله فاعل فعل العبد، وأنّ عمل العبد ليس فعلاً للعبد، بل كسب له، وإنّما هو فعل الله، وجمهور الناس من أهل السنّة من جميع الطوائف على خلاف ذلك، وأنّ العبد فاعل لفعله حقيقة.(۱) ـــــــــــــــــــــــــ ۱ . منهاج السنّة:۱/۲۶۶.

(۱۵۷)

أقول: إنّ الإمام فى العقائد لدى أهل السنّة، وهو الإمام أحمد، وبعده الإمام الأشعرى، والمفروض أنّهم لا يقولون بعدم تأثير قدرة العبد فى فعله، ومعه: كيف يمكن أن ينسب إلى أهل السنّة غيره؟! والحقّ أنّ ابن تيمية من رماة القول على عواهنه فيقضى ويبرم وينقض بلا مصدر صحيح، وسيوافيك نبذ من جزافاته فى الجزء الرابع من هذه الموسوعة، عند البحث عن عقائد الوهابية. نظرية الكسب بين مراحل التفسير والتطور والإنكار

لقد وقفت على نصوص أعلام الأشاعرة حول نظرية الكسب، وحتى نصّ الأشعرى فيها. والتدبر فيما نقلناه يعرب عن أنّ هذه النظرية ـ لأجل إحاطة الإبهام بها ووجود الغموض فيها ـ مضت عليها مراحل ثلاث: ۱. مرحلة التبيين والتفسير. ۲. مرحلة التطور والتكامل. ۳. مرحلة الإنكار والإبطال. وهذه المراحل وإن لم تتكون حسب الترتيب الزمنى،ولكنّها تكونت طيلة قرون تنوف على عشرة. أمّا المرحلة الأُولى فقد تكونت بفكرة الغزالى أوّلاً، والتفتازانى ثانياً. فقام الأوّل بتفسيرها بـ«صدور الفعل من الله عند إيجاد القدرة فى العبد»، كما أنّ الثانى فسرها بـ«توجه قدرة العبد صوب الفعل عند صدوره من الله». فهذان التفسيران لم يزيدا فى بناء النظرية شيئاً إلاّ إلقاء الضوء عليها، وتصويرها بشكل قابل للتصوّر. أمّا المرحلة الثانية ـ أعنى: مرحلة التطوّر ـ فقد حصلت باعتراف القاضى الباقلانى بتأثير قدرة العبد فى ترتب العناوين على الفعل، من الطاعة والعصيان (۱۵۸)

وغيرهما، بعد ما لم يكن الأشعرى ومن قبله أو بعده معترفين بأى تأثير لها فى فعله. ولم يكن التطوير خاصاً به، بل يشاركه فيه بنحو آخر ابن الهمام صاحب المسايرة، حيث قام بتخصيص القاعدة بخروج العزم عنها،وأنّه مخلوق لقدرة العبد وليس مخلوقاً لله سبحانه. ولا يقصر عنه فى التطوير، نظرية ابن الخطيب، حيث اعترف بشأنية قدرة العبد وقابليته للتأثير لولا قدرة الله سبحانه العليا، فلأجل ذلك صارت مغلوبة لقدرته. أمّا المرحلة الثالثة ـ أعنى: مرحلة الإنكار والإبطال ـ فقد عرفتها من الفحل المقدام إمام الحرمين فى القرن الخامس، والمصلح المصرى الشيخ محمد عبده، والزرقانى،والشيخ شلتوت، ولعلّ هنا من جهر بالحقّ وأصحر به ولم نقف عليه. القرآن وخلق الأفعال

استدلّ الشيخ الأشعرى على ما يتبنّاه من كون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه بالأدلّة العقلية تارة، والنقلية أُخرى. أمّا الأُولى فقد مضت مع ما علّقنا عليها من الملاحظات،وأمّا الثانية فقد استدلّ عليها فى كتاب «الإبانة» بآيتين: الأُولى: قوله سبحانه: (أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ* وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَماتَعْمَلُونَ).(۱) الثانية: قوله سبحانه: (هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّماءِ وَ الأَرْضِ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ فَأَنّى تُؤْفَكُونَ) .(۲) ـــــــــــــــــــــــــ ۱ . الصافات:۹۵ـ ۹۶. ۲ . فاطر:۳.

(۱۵۹)

يلاحظ على الاستدلال بالآية الأُولى بأُمور: أوّلا: أنّ الاستدلال مبنى على كون «ما» فى قوله سبحانه (وما تعملون)مصدرية،وأنّ معنى الآية: والله خلقكم وعملكم،وليست بموصولة حتى يكون معنى الآية والله خلقكم وخلق الذى تعملونه من الأصنام، كقوله سبحانه: (بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمواتِ وَالأَرْضِ الَّذِى فَطَرَهُنَّ).(۱) ولكن الظاهر من الآية هو الثانى لا الأوّل، بقرينة قوله: (أَتعبُدون ماتَنحِتُون)وهى فيها موصولة بلا إشكال،فتكون قرينة على المراد فى الآية الثانية، إذ ليس «ماتعملون»إلاّ ترجمة لقوله «ما تنحتون» ولا يصار إلى التفكيك

إلاّ بدليل قاطع. وإنّما ذهب من ذهب إلى أنّ «ما» مصدرية، وأنّ المراد «عملكم» لأجل رأى مسبق ومحاولة يطلب الدليل عليها، ولولاها لما قال به. فعلى المختار يكون معنى الآية: أتعبدون الأصنام التى تنحتونها والله خلقكم أيّها العبدة والأصنام التى تعملونها، وبذلك يكون الربط بين الآيتين محفوظاً، بخلافه على القول الآخر. إذ عليه تفقد الآية الثانية صلتها بالأُولى،ويكون مفاد الآيتين: أتعبدون الأصنام التى تنحتون،والله خلقكم وأعمالكم وأفعالكم، وإن لم يكن للعمل صلة بعبادة ما ينحتوته. ثانياً: إنّ الخليل ـ عليه السَّلام ـ عندما أدلى بمفاد الآيتين كان فى مقام الاحتجاج على عبدة الأصنام، ولا يصحّ الاحتجاج إلّا باتّخاذ«ما» موصولة كناية عن الأصنام المنحوتة، فكأنّه قال: «إنّ العابد والمعبود مخلوقان لله، فكيف يعبد المخلوق مخلوقاً مثله؟» على أنّ العابد هو الذى عمل صورته وشكله، ولولاه لما قدر أن يصوّر نفسه ويشكلها. ولكن لو كان مفاد الآية: «والله خلقكم وخلق عملكم» لم يصحّ الاحتجاج به على العبدة ولم ينطبق على المقام. ______________ ۱ . الأنبياء:۵۶.

(۱۶۰)

ثالثاً: لو كانت مصدرية لتمّت الحجة صالح الخليل ولانقلبت عليه. إذا عندئذ ينفتح لهم باب العذر، بحجّة أنّه لو كان هو الخالق لأعمالنا فلا جهة للتوبيخ والتنديد. كلّ هذه الوجوه توضح أنّ المراد: أنّ الله خلق الإنسان وخلق الأصنام التى يعملها الإنسان، أى يصوّرها ويشكلها. وعندئذ لا صلة له بما يدّعيه الأشعرى. أمّا الآية الثانية فلا شكّ أنّها صريحة فى حصر الخالقية بالله سبحانه وكم لها من نظير فى القرآن. قال سبحانه:(قُلِ الله خالِقُ كُلُّ شَىء وَهُوَ الواحِدُ القَهّار)(۱)وقال عزّ من قائل:(اللّهُ خالِقُ كُلِّ شَىء وَهُوَ عَلى كُلِّ شَىْء وَكيل) (۲) وقال تعالى:(ذلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ خالِقُ كُلِّ شَىء لا إِلهَ إِلّا هُوَ) (۳) إلى غير ذلك من الآيات الصريحة فى قصر الخالقية على الله.(۴) غير أنّ الذى يهم القارئ الكريم هو الوقوف على ما تهدف إليه الآيات، فإنّ لهذا القسم من الآيات احتمالين لا يتعيّن أى منهما إلّا باعتضاده بالآيات الأُخرى،ودونك الاحتمالين: الأوّل: حصر الخلق والإيجاد على الإطلاق بالله سبحانه،وأنّه ليس فى صفحة الوجود مؤثر وموجد وخالق إلّا الله سبحانه، وأمّا غيره فليس بمؤثر ولا خالق، لا على وجه الاستقلال ولا على وجه التبعية، وعلى ذلك فما ترى من الآثار للظواهر الطبيعية فكلّها مفاضة منه سبحانه مباشرة، من دون أن يكون هناك رابطة بين الظاهرة المادية وآثارها، فالنار بمعنى أنّه جرت سنّة الله سبحانه على أن يوجد الحرارة عند وجود النار مباشرة، من دون أن يكون هناك رابطة سببية ومسببية بينها و بين أثرها، وكذلك الشمس مضيئة والقمر منير، بمعنى أنّه جرت عادة الله سبحانه على إيجاد الضوء والنور مباشرة، عقيب وجود الشمس ______________ ۱ . الرعد:۱۶. ۲ . الزمر:۶۲. ۳ . غافر:۶۲. ۴ . لاحظ: الأنعام۱۰۱ـ ۱۰۲ ;الحشر:۲۴ ;الأعراف: ۵۴.

(۱۶۱)

والقمر، من دون أن يكون هناك نظام وقانون تكوينى باسم العلية والمعلولية، ويكون صلتهما بالشمس والقمر كصلتهما بغيرهما. وعلى ذلك فليس فى صفحة الكون إلّا علّة واحدة ومؤثر فارد يؤثر بقدرته وسلطانه فى كلّ الأشياء، من دون أن يجرى قدرته ويظهر سلطانه عن طريق الأسباب والمسببات. فهو سبحانه بنفسه، قائم مقام جميع العلل والأسباب التى كشف عنها العلم طيلة قرون. هذا ما يتبنّاه الأشعرى وأتباعه ناسبين إيّاه إلى أهل السنّة والجماعة عامّة، وكانت الأكثرية الساحقة من المسلمين لا يقيمون للعلل الطبيعية والأبحاث العلمية وزناً. فعامل الحمى فى المريض هو الله سبحانه، وليس للجراثيم دور فى ظهورها فيه. ومثله سائر الظواهر الطبيعية من نمو الأشجار، وتفتح الأزهار، وغناء الطيور، وجريان السيول، وحركة الرياح، وهطول الأمطار، وغير ذلك. فالكلّ مخلوق له سبحانه بلا واسطةوبلا تسبيب من الأسباب. ولكن هذا المعنى محجوج بنفس القرآن الكريم، مضافاً إلى أنّ الأدلة العقلية والعلمية لا توافقه أبداً، ونكتفى بالقليل من الكثير من الآيات الكافية لإبطال هذه النظرية. إنّ الآيات القرآنية تعترف بوضوح بقانون العلية والمعلولية بين الظواهر الطبيعية، وتسند الآثار إلى موضوعاتها ـ و فى الوقت نفسه تسندها إلى الله سبحانه ـ حتى لا يغتر القارئ بأنّ آثار الموضوعات متحقّقة من تلقاء نفسها. قال سبحانه:(وَأَنزَلَ مِنَ السَّماءِماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزقاً لَكُمْ).(۱) وقال عزّ من قائل: (أَوَ لَمْ يَرَوا أَنّا نَسُوقُ الماءَ إِلى الأَرْضِ الجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلا يُبْصِرُونَ) .(۲) فالكتاب العزيز يصرّح فى هاتين الآيتين

بجلاء بتأثير الماء فى الزرع، إذ إنّ الباء فى «به» فى الموردين بمعنى السببية،وأوضح منهما قوله سبحانه: (وَفِى الأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجاوِراتٌ وَجَنّاتٌ مِنْ أَعْناب وَزَرْعٌ وَنَخيلٌ صِنْوانٌ ــــــــــــــــــــــ ۱ . البقرة:۲۲. ۲ . السجدة:۲۷.

(۱۶۲) وَغَيْرُ صِنْوان يُسقَى بِماء واحِد وَنُفَضِّلُ بَعْضَها على بَعْض فى الأُكُلِ إِنَّ فى ذلِكَ لآيات لِقَوم يَعْقِلُونَ)(۱). فإنّ جملة (يسقى بماء واحد) كاشفة عن دور الماء وتأثيره فى إنبات النباتات ونمو الأشجار، ومع ذلك يتفضّل بعض الثمار على بعض.

ومن أمعن النظر فى القرآن الكريم يقف على أنّه كيف يبيّن المقدّمات الطبيعية لنزول الثلج والمطر من السماء، من قبل أن يعرفها العلم الحديث، ويطّلع عليها بالوسائل التى يستخدمها لدراسة الظواهر الطبيعية واكتشاف عللها ومقدّماتها، يتضح ذلك بدراسة الآيتين التاليتين: ۱. (اللّهُ الّذى يُرْسِلُ الرِّياحَ فَتُثيرُ سَحاباً فَيَبْسُطُهُ فِى السَّماءِ كَيْفَ يَشاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفاً فَتَرى الوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ فِإذا أَصابَ بِهِ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ إِذا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ).(۲) فقوله سبحانه: (فتثير سحاباً) صريح فى أنّ الرياح تحرّك السحاب وتسوقه من جانب إلى جانب آخر، والإمعان فى مجموع جمل الآية يهدينا إلى نظرية القرآن فى تأثير العلل الطبيعية بإذن الله تعالى. فقد جاء فى هذه الآية الأُمور التالية ناسباً بعض الأُمور إلى الظواهر الطبيعية، وبعضها الآخر إلى الله سبحانه: ۱. تأثير الرياح فى نزول المطر. ۲.تأثير الرياح فى تحريك السحب. ۳. الله سبحانه يبسط السحاب فى السماء. ۴. تجمع السحب بعد هذه الأُمور على شكلّ قطع متراكمة مقدمة لنزول المطر من خلالها. فالناظر فى هذه الآية، والآية الثانية يذعن بأنّ نزول المطر من السماء إلى ــــــــــــــــــــــ ۱ . الرعد:۴. ۲ . الروم:۴۸.

(۱۶۳)

الأرض رهن بأسباب وعلل ومؤثرات بإذن الله سبحانه، فلهذه العلل دور فى حدوث الظاهرة(المطر) كما أنّه له سبحانه و تعالى دوراً وراء هذه الأسباب وهى جنوده والأسباب التى خلقها وأعطى لها السببية، مظاهر قدرته ومجالى إرادته. ۲.(أَلَمْ تَرَ أَنَّ الله يُزجى سَحاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكاماً فَترى الوَدْقَ يَخرُجُ مِنْ خِلالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ مِنْ جِبال فِيها مِنْ بَرَد فَيُصيبُ بِهِ مَنْ يَشاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشاءُ يَكادُ سَنا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بالأَبْصار).(۱) فالآية الأُولى تسند حركة السحاب إلى الرياح وتقول: (فتثير سحاباً)وهذه الآية تسندها إلى الله سبحانه وتقول: (أنّ الله يزجى سحاباً) وما هذا إلاّ لأنّ الرياح جند من جنوده، وسبب من أسبابه التى تعلقّت مشيئته على إنزال الفيض عن طريقها،وفعلها فعله، والكلّ قائم به قيام الممكن بالواجب، كقيام المعنى الحرفى بالمعنى الاسمى. وليست الآيات الدالة على توسيط الأسباب والعلل فى تكون الأشياء وتحقّقها منحصرة بما ذكرناه. بل هناك آيات كثيرة نأتى بالنزر اليسير من الكثير المتوفر. ۳. (وَتَرَى الأَرْضَ هامِدَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَيْها الماءَ اهْتَزَّتْ وَرَبتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوج بَهيج) .(۲) فالآية تصرح بتأثير الماء فى اهتزاز الأرض وربوتها، ثمّ تصرح بأنّ الأرض تنبت من كلّ زوج بهيج. وبعبارة أُخرى: الآية تصرح بوجود الرابطة الطبيعية بين نزول الماء على الأرض واهتزازها وربوتهاوانتفاخها،ولولا تلك الرابطة لما صحّ جعل الاهتزاز والربوة جزاءً لنزول الماء. وحمل قوله تعالى «وأنبتت» على المجاز، وجعل الأرض ظرفاً للإنبات فقط قائلاً بأنّ الله هو المنبت بلا توسيط الأسباب، تأويل بلا وجه ولا يساعده ظاهر اللفظ، بل هو ظاهر فى أنّ الإنبات فعل للأرض ــــــــــــــــــــــ ۱ . النور:۴۳. ۲ . الحج:۵.

(۱۶۴)

بضميمة عوامل وأسباب شتى، والكل يعمل لا استقلالاً بل بإذنه ومشيئته سبحانه. ۴. (مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فى سَبيلِ اللّهِ كَمَثَلِ حَبَّة أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ فى كُلِّ سُنْبُلَة مائة حَبَّة وَاللّهُ يُضاعِفُ لِمَنْ يَشاءُ وَاللّه واسِعٌ عَليمٌ) .(۱) فالآية تسند إلى الحب، إنبات سبع سنابل،و حمله على المجاز ـ بتصور أنّ الحبّ ظرف، ومحل لفعله سبحانه ـ تأويل لأجل رأى مسبق من غير دليل. فالله سبحانه يسند الإنبات فى هذه الآيات إلى الأرض والحبة، ولكنّه ـ فى الوقت نفسه ـ يسند نفس ذلك الفعل إلى ذاته و يقول: (وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَنْبَتْنا بِهِ حَدائِقَ ذاتَ بَهْجَة ما كانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَها ءَ إِلهٌ مَعَ اللّهِ بَلْ هُمْ قَومٌ يَعْدِلُونَ).(۲)

ويقول سبحانه:(وَأَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ زَوْج كَريم) .(۳) ولا تعارض ولا اختلاف بين الآيات فى جميع هذه

المجالات، إذ الفعل فعل الله سبحانه بما أنّه منشىء الكون وموجده ومسبب الأسباب ومكوّنها،كما هو فعل السبب لصلة بينه و بين آثاره. والأسباب والعلل على مراتبها مخلوقات لله مؤثرات بإذنه. ۵. (خَلَقَ السَّمواتِ بِغَيْرِ عَمَد تَرَونَها وَأَلْقى فِى الأَرْضِ رَواسِىَ أَنْ تَميدَ بِكُمْ) (۴). أى جعل على ظهر الأرض ثوابت الجبال لئلا تضطرب بكم. فقد نسب صيانة الإنسان عن الاضطراب إلى نفسه، حيث قال: (وَأَلقى) وإلى سببه حيث قال:(رواسى أن تميد) والكل يهدف إلى أمر واحد، وهو الذى ورد فى الآية التالية ويقول: (هذا خَلْقُ الله فَأَرُونى ما ذا خَلَقَ الَّذينَ مِنْ ـــــــــــــــــ ۱ . البقرة:۲۶۱. ۲ . النمل:۶۰. ۳ . لقمان:۱۰. ۴ . لقمان:۱۰.

(۱۶۵) دُونِهِ بَلِ الظّالِمُونَ فى ضَلال مُبين)(۱)، أى هذا الذى تشاهدونه فى السماء والأرض وما بينهما من الأسباب والمسببات جميعه مخلوق لله، والأسباب جنوده، والآثار آثار للسبب والمسبب(بالكسر)، كلّ على جهة خاصة.

فمن وقف على مجموعة كبيرة من الآيات فى هذا المجال لم يشك فى أنّ القرآن يعترف بقانون السببية بين الأشياء وآثارها، وإنهاء كلّ الكون إلى ذاته تبارك و تعالى. فلا يصحّ عندئذ حصرُ الخالقية والعلّية المطلقة، الأعم من الأصلى والتبعى فى الله سبحانه، وتصوير غيره من الأسباب أُموراً عاطلة غير مفيدة لشىء يتوقّع منها. إلى هنا تبيّن عدم صحّة ما عليه الأشاعرة وأهل الحديث من حصر الخالقية فى الله بالمعنى الذى يتبنّونه. نعم هناك معنى آخر لحصر الخالقية فى الله سبحانه و نفيه عن غيره بالمعنى الذى يناسب شأنه، وهذا هو الذى يثبته العقل، ويصرح به القرآن، وتؤيّده الأبحاث العلمية فى جميع الحضارات،وهذا هو الذى نبيّنه فى المعنى الثانى لحصر الخالقية. الثانى(۲): إنّ الخالقية المستقلة النابعة من الذات، غير المعتمدة على شىء منحصرة بالله سبحانه، ولكن غيره يقوم بأمر الخلق والإيجاد بتقديرة وقضائه، وتسبيبه ومشيئته،ويعدّ الكلّ جنوداً لله سبحانه يعملون بأمره، وإليك توضيح ذلك: لا يشكّ المتأمل فى الذكر الحكيم فى أنّه كثيراً ما يسند آثاراً إلى الموضوعات الخارجية والأشياء الواقعة فى دار الوجود، كالسماء وكواكبها ونجومها، والأرض وجبالها، وبحرها وبرها، وعناصرها ومعادنها، والسحب والرعد والبرق والصواعق،والماء والنجم والشجر، والحيوان والإنسان، إلى غير ذلك من الأشياء الواردة فى القرآن الكريم. فمن أنكر ـــــــــــــــــ ۱ . لقمان:۱۱. ۲ . تقدّم المعنى الأوّل فى ص ۱۶۰.

(۱۶۶)

إسناد القرآن آثار هذه الأشياء إلى نفسها، فإنّما ينكره باللسان وقلبه معتقد بخلافه، وقد ذكرنا نزراً يسيراً من هذه الآيات، خصوصاً ما يرجع منها إلى نزول المطر من السماء إلى الأرض، فلا يصحّ لأحد أن ينكر دور تفاعلات المادة وانفعالاتها فى الجو فى نزوله. هذا من جانب. ومن جانب آخر، إنّ القرآن يسند إلى الإنسان أفعالاًـ لا تقوم إلاّ به، ولا يصحّ إسناده إلى الله سبحانه بلا واسطة، وبلا مباشرة الإنسان، كأكله وشربه ومشيه وقعوده ونموه وفهمه،وشعوره وسروره. فهذه أفعال قائمة بالإنسان مستندة إليه، فهو الذى يأكل ويشرب، وينمو ويفهم. ومن جانب ثالث: إنّ الله سبحانه يأمره أمر إلزام،وينهاه نهى تحريم،فيجزيه بالطاعة،ويعاقبه بالمعصية، فلولا أنّ للإنسان دوراً فى ذلك المجال وتأثيراً فى الطاعة والعصيان، فما هى الغاية من الأمر والنهى، وما معنى الجزاء والعقوبة! ;فهذه الآيات إذا قورنت إلى قوله سبحانه: (قُلِ الله خالِقُ كُلّ شَىْء وَهُوَ الْواحِدُ القَهّار)(۱) الذى يدلّ على بسط فاعليته وعلّيته على كلّ شىء، يستنتج منه أنّ النظام الإمكانى على اختلاف هوياته وأنواعه، فعّال بأفعاله، مؤثر فى آثاره بتنفيذ من الله سبحانه، وتقدير منه، وهو القائل سبحانه: (الّذى أَعْطى كُلّ شَىْء خَلَقَهُ ثُمَّ هَدى)(۲) وقال تعالى :(وَالّذِى قَدَّرَ فَهَدى) (۳)وفى الوقت نفسه تنتهى وجودات هذه الأشياء وأعمالها وآثارها وحركاتها وسكناتها إلى قضائه وتقديره وهدايته. فعلى هذا،فالأشياء فى جواهرها وذواتها، وحدود وجودها وخصوصياتها تنتهى إلى الخلقة الإلهية، كما أنّ أفعالها التى تصدر عنها فى ظل الخصوصيات، تنتهى إليه أيضاً، وليس العالم ومجموع الكون إلاّ مجموعة متوحدة يتصل بعضها ببعض، ويتلاءم بعضها مع بعض، ويؤثر بعضها فى بعض، والله سبحانه وراء

ـــــــــــــــــ ۱ . الرعد:۱۶. ۲ . طه:۵۰. ۳ . الأعلى:۳.

(۱۶۷)

هذا النظام ومعه وبعده، لا خالق ولا مدبر حقيقة وبالأصالة إلّا هو، كما لا حول ولا قوّة إلّا بالله. اختلاف الأشياء فى قبول الوجود يقول صدر المتألّهين:«إنّ الأشياء فى قبول الوجود من المبدأ متفاوتة، فبعضها لا يقبل الوجود إلّا بعد وجود الآخر، كالعرض الذى لا يمكن وجوده إلّا بعد وجود الجوهر، فقدرته على غاية الكمال، يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام، بعضها صادرة عنه بلا سبب، وبعضها بسبب واحد أو أسباب كثيرة، فلا يدخل مثل ذلك فى الوجود إلّا بعد سبق أُمور هى أسباب وجوده،وهو مسبب الأسباب من غير سبب، وليس ذلك لنقصان فى القدرة، بل لنقصان فى القابلية،وعدم قبوله الوجود إلّا فى طريق الأسباب، وإذا أردت التمثيل وتبيين نسبة أفعالنا إلى الله سبحانه فعليك بالكتاب النفسى،والتأمّل فى الأفعال الصادرة عن قواها، فقد خلقها الله تعالى مثالاً ذاتاً وصفة وفعلًا، لذاته وصفاته وأفعاله، واتل قوله تعالى: (وَفى أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ)(۱) وقول رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ فى «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» فإنّ فعل كلّ حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة، هو فعل النفس أيضاً، إذ الإبصار مثلاً فعل الباصرة. لأنّه إحضار الصورة المبصرة أو انفعال البصر بها، وكذلك السماع مثل السمع لأنّه إحضار الهيئة المسموعة، أو انفعال السمع بها، فلا يمكن شيء منهما إلّا بانفعال جسمانى، وفى الوقت نفسه هما فعل النفس بلا شكّ لأنّها السميعة البصيرة بالحقيقة، وذلك لا بمعنى أنّ النفس تستخدم القوى كما يستخدم كاتب أو نقاش، فإنّ مستخدم البناء لا يلزم أن يكون بناءً، ومستخدم الكاتب لا يلزم كونه كاتباً، مع أنّا إذا راجعنا وجداننا نجد نفوسنا، هى بعينها المدركة والبصيرة والسميعةوهكذا الا(۲)مر فى سائر القوى».

______ ۱ . الذاريات:۲۱. ۲ . الأسفار:۶/۳۷۷ـ ۳۷۸.

(۱۶۸)

وإلى ذلك يشير فى الحديث القدسى: «يابن آدم بمشيئتى كنت أنت الذى تشاء لنفسك،وبقوتى أدّيت إلىّ فرائضى، وبنعمتى قويت على معصيتى،جعلتك سميعاً بصيراً قوياً».(۱) ______ ۱ . البحار:۵۷/۵.

(۱۶۹)

الاستطاعة مع الفعل لا قبله

الاستطاعة مع الفعل لا قبله

الاستطاعة غير الإنسان أوّلاً، ويستحيل تقدّمها على الفعل ثانياً، فله هاهنا دعويان يصرح بهما فى العبارة التالية: إن قال قائل: لم قلتم إنّ الإنسان يستطيع باستطاعة هى غيره؟ قيل له: لأنّه يكون تارة مستطيعاً، وتارة عاجزاً، كما يكون تارة عالماً، وتارة غير عالم،وتارة متحركاً وتارة غير متحرك، فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره، كما وجب أن يكون عالماً بمعنى هو غيره، وكما وجب أن يكون متحركاً بمعنى هو غيره، لأنّه لو كان مستطيعاً بنفسه، أو بمعنى يستحيل مفارقته له، لم يوجد إلّاوهو مستطيع،فلما وجد مرة مستطيعاً، ومرة غير مستطيع، صحّ وثبت أنّ استطاعته غيره. فإن قال قائل: فإذا أثبتم له استطاعة هى غيره، فلم زعمتم أنّه يستحيل تقدّمه للفعل؟ قيل له: زعمنا ذلك من قبل أنّ الفعل لا يخلو أن يكون حادثاً مع الاستطاعة فى حال حدوثها أو بعدها، فإن كان حادثاً معها فى حال حدوثها، فقد صحّ أنّها مع الفعل للفعل، وإن كان حادثاً بعدهاـ و قد دلّت الدلالة على أنّها لا تبقى ـ وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة، ولو جاز ذلك فجاز أن يحدث العجز بعدها، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة،ولو جاز أن يفعل فى حال هو فيها عاجز بقدرة معدومة، فجاز أن يفعل مئة سنة، من حال حدوث (۱۷۰)

القدرة، وإن كان عاجزاً فى المائة سنة كلّها، بقدرة عدمت من مائة سنة، وهذا فاسد، وأيضاً لو جاز حدوث الفعل مع عدم القدرة، ووقع الفعل بقدرة معدومة، لجاز وقوع الإحراق بحرارة نار معدومة، وقد قلب الله النار برداً والقطع بحدّ سيف معدوم، وقد قلب الله السيف قصباً، والقطع(۱) بجارحة معدومة وذلك معدوم، فإذا استحال ذلك وجب أنّ الفعل يحدث مع الاستطاعة فى حال حدوثها. فإن قالوا: ولم زعمتم أنّ القدرة لاـ تبقى؟ قيل لهم: لأنّها لو بقيت لكانت لا تخلو أن تبقى لنفسها أو لبقاء تقوم به، فإن كانت تبقى

لنفسها وجب أن تكون نفسها بقاءً لها وأن لا توجد إلاّ باقية، وفى هذا ما يوجب أن تكون باقية فى حال حدوثها، وإن كانت تبقى ببقاء يقوم بها والبقاء صفة، فقد قامت الصفة بالصفة، وذلك فاسد. ولو جاز أن تقوم الصفة بالصفة لجاز أن تقوم بالقدرة قدرة، وبالحياة حياة، وبالعلم علم، وذلك فاسد.(۲) أقول: إنّ الشيخ الأشعرى قد تبنّى فى العبارة المذكورة أُموراً ثلاثة : الأوّل والثانى منها ضروريان، والثالث أمر نظرى، لم يأت عليه بدليل مقنع، بل أجمل الكلام فيه إلى حد التعقيد. أمّا الأوّل: فلأنّ كون الاستطاعة مثل العلم غير الإنسان نفسه أمر بديهى لا يحتاج إلى البرهنة، لأنّ كلّ إنسان يحس من بداية حياته أنّه تتجدد له القدرة والاستطاعة كسائر الكمالات النفسانية، وأنّه ليس من أوّل يوم قادراً مستطيعاً على التكلم والمشى، والكتابة والقراءة، فلا يحتاج مثل هذاالأمر إلى التطويل. وأمّا الثانى: فإنّ الإنسان لا يقدر على الفعل بقدرة واستطاعة معدومة، وهذا أيضاً أمر بديهى مرجعه إلى أنّ الممكن «ذاتاً كان أو فعلاً» لا يتحقق إلّابعلة موجدة له، من غير فرق بين القول بأنّ حاجة الممكن إلى العلّة أمر بديهى ــــــــــــــــ ۱ . قال المعلّق على الكتاب: ولعلّ الأولى أن يقول: البطش. ۲ . اللمع:۹۳ـ ۹۴.

(۱۷۱)

فطرى، كما هو الحقّ، أو هو أمر تجريبى، كما عليه بعض المناهج الفلسفية. وإنّما المهم فى كلامه هو الأمر الثالث، وهو لزوم مقارنة الاستطاعة مع الفعل واستحالة تقدّمها عليه،وإليك توضيح برهانه. إنّ القدرة المتقدّمة على الفعل لا تخلو عن حالات ثلاث: ۱. أن تكون القدرة المتقدمة عليه منعدمة عند حدوث الفعل، فيلزم عندئذ حدوث الفعل بلا قدرة، وهو محال. ۲. أن تكون القدرة المتقدمة باقية، وكان البقاء نفسها، فيلزم عندئذ محذوران: أ. بما أنّ البقاء نفس القدرة وذاتها، يلزم امتناع تطرق العدم إليها وهو خلف، وإليه يشير بقوله: «وأن لا توجد إلاّ باقية». ب. بما أنّ البقاء نفسها وذاتها، وقد افترضنا أيضاً حدوثها يلزم أن تتصف بالبقاء فى الوقت الذى تتصف بالحدوث، وهو نظير اجتماع الضدين. ۳. أن لا ـ يكون البقاء نفسها، بل تبقى ببقاء يعرض لها،وبما أنّ البقاء صفة يلزم قيام الصفة بالصفة، ولو جاز لجاز أن تقوم القدرة بالقدرة والعلم بالعلم. أقول: إنّ القائل بالتقدّم يقول بالشقّ الثالث، بتوضيح أنّ البقاء ليس نفس القدرة ولا ذاتها(۱). بل هو أمر منتزع من استمرار وجود الشىء فى الآنين والآنات وليس البقاء أمراً مغايراً لوجود القدرة بحيث يكون فى القدرة ـ إذا بقيت بعد الحدوث ـ أمران: أحدهما: أصل القدرة، والآخر بقاؤها، وإنّما الموجود فى الخارج شىء واحد وهو القدرة، وينتزع منه باعتبارين أمران: الحدوث والبقاء. وإن شئت قلت: أصل القدرة ومفهومها الحدوث والبقاء وإن كانت ــــــــــــــــ ۱ . المراد من الذاتى هنا ذاتى باب الإيساغوجى، أى أن يكون البقاء جنساً أو فصلاً للقدرة، لوضوح أنّ ما يفهم من القدرةوالاستطاعة غير ما يفهم من البقاء والدوام.

(۱۷۲)

مفاهيم مختلفة لكن ليس فى الخارج بإزائها أُمور ثلاثة، بل الموجود فى الخارج شىء واحد وهو الاستطاعة، لكن باعتبار أنّها تعطى للإنسان مقدرة تسمى قدرة واستطاعة، وباعتبار سبق العدم عليها ينتزع منها الحدوث، وباعتبار استمرار وجودها ينتزع منها البقاء، فلا يلزم ـ لو قلنا ببقاء القدرة بعد حدوثها ـ أن يكون للقدرة عرض ووصف باسم البقاء يغايرها فى العين والتحقّق. وبعبارة ثالثة: إنّ الأعراض على قسمين: قسم يعتبر فى صحّة حمله على الموضوع، اتصافه بصفة خارجية مصححة لحمل العرض على الموضوع، كحمل الأبيض على الجسم، حيث يعتبر فيها اتصاف الجسم بشىء كالبياض، وهذا ما يسمى بـ«المحمول بالضميمة». وقسم لا يعتبر فى صحّة حمله على الشىء وجود حيثية خارجية فى جانب الموضوع، لكن الموضوع يكون على نحو يصحّ معه انتزاع ذلك لمفهوم العرضى منه، كانتزاع الإمكان من الإنسان، فلا يعتبر فى حمله عليه تحقّق وصف وجودى، بل يكفى واقعية وجوده لحمله عليه. وهذا ما يسمّى بـ« الخارج المحمول» وانتزاع البقاء من القدرة الحادثة من هذا القبيل فلها طوران من الوجود: أ. وجود حادث غير مستمر ومنقطع. ب. وجودحادث مستمر. فينتزع من الأوّل ، الزوال والانقضاء، ومن الثانى البقاء والاستمرار، فليس لهما وراء نحو وجود القدرة والاستطاعة، مطابق خارجى. والنتيجة هى: أنّ بقاء القدرة فى الآن الثانى ليس متوقفاً على انضمام وصف إليه باسم البقاء عارض للقدرة حتى يلزم

منه بقاء الوصف بالوصف والعرض بالعرض. وما ذكره من أنّ دليل امتناع قيام الوصف يستلزم جواز قيام القدرة بالقدرة موهون جداً، فإنّ عدم الصحّة فى تلك الموارد إنّما هو لأجل أنّ قيام القدرة بالقدرة يستلزم اجتماع المثلين، وهو محال، سواء أقلنا بجواز قيام العرض بالعرض أم لا، فإنّ القدرتين وصفان متماثلان ، والمتماثلان لا يجتمعان. (۱۷۳)

إلى هنا تمّ ما يرومه الشيخ الأشعرى فى كتاب«اللمع». فهلمّ معنا نـدرس ما ذكره تلاميذ مدرسته تأييداً لمؤسسها، لقد ذهب المحقّق التفتازانى فى شرح المقاصد، ونظام الدين القوشجى فى شرح التجريد، إلى ما ذهب إليه مؤسس المنهج،واستدلاّ على لزوم مقارنة القدرة مع الفعل بوجوه نشير إليها: ۱.إنّ القدرة عرض، والعرض لا يبقى فى زمانين، فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل،فيلزم وجود المقدور بدون القدرة، والمعلول بدون العلة، وهو محال(۱).(۲) ولا ـ يخفى أنّ هذا البرهان إن صحّ فهو غير ما ذكره الشيخ الأشعرى فى «اللمع»، والعجب أنّ الدكتور عبد الرحمن بدوى قد فسر عبارة «اللمع» بما جاء فى «شرح المقاصد»(۳) ، وهو غير صحيح. أقول: الظاهر أنّ المستدل لم يصل إلى كنه القول بعدم بقاء الأعراض، فزعم أنّ المقصود من تجدّد الأمثال فى الأعراض وتصرمها وعدم بقائها فى آنين، هو أنّ العرض فى الآن الثانى، غيره فى الآن الأوّل ماهية ووجوداً وتشخيصاً، بحيث يرد على الثلج والقطن بياضات مفصولة وألوان متجزئة، حسب تصرّم الآنات وتقضّيها، ولكنّه فاسد، فإنّ المراد أنّ البياض الموجود فى الآن الأوّل، ليس أمراً ثابتاً وجامداً لا يتطرق إليه التغيّر والتبدل، بل هو مع حفظ وحدته وتشخصه واقع فى إطار التغيّر والتبدّل، ومثل ذلك يعنى أنّ الشىء الواحد مع حفظ وحدته الشخصية، له وجود سيال فى عمود الزمان، فالعرض باق فى عين تغيّره، ومحفوظ فى عين تبدّله، فلا يضرّالتغيّر بوحدته ولا ـ الحركة بتشخّصه. ـــــــــــــــــــ ۱ . شرح المقاصد:۱/۲۴۰، وقد عبر بنفس تلك العبارة الفاضل القوشجى. لاحظ شرح التجريد المطبوع قديماً: ۳۶۲. ۲ . المسألة مبنية على كون القدرة عرضاً، وامتناع بقاء الأعراض، وكلاهما أمران نظريان يحتاجان إلى البرهنة، وقد افترضهما المستدل أمرين ثابتين. لاحظ نقد المحصل للمحقّق الطوسى: ۱۶۵ . ۳ . مذاهب الإسلاميين: ۵۶۳.

(۱۷۴)

وبعبارة أُخرى: إنّ هناك منهجين: منهج الكون والفساد، ومنهج الحركة والتكامل. فالأوّل يهدف إلى انقطاع صلة الموجود فى الآن الثانى عن الموجود فى الآن الأوّل، ويتخيّل أنّ تبدّل النار إلى الرماد والماء إلى البخار، من هذا القبيل، فيبطل كون ويحصل كون آخر، أو يفسد وجود ويصلح وجود ثان. والثانى يهدف إلى حفظ الصلة والرابطة بين الموجودين فى جميع الآنات من غير فرق بين تبدّل الأكوان وتجدّد الأعراض،ويعنى من تجدد الأمثال فى الأعراض ـ بل سريان الحركة فى جميع عوالم الموجود المادى ـ أنّ الأشياء بجوهرها وأعراضها مع حفظ وحدتها وتشخّصها تنحو نحو التغيّر والتبدّل مرّة، وإلى الكمال مرّة ثانية،وليس الموجود فى الآن الثانى منقطع الرابطة والصلة عن الموجود فى الآن الأوّل. وإن شئت قلت: إنّ للسواد باشتداده، والبياض عند اكتماله فرداً شخصياً زمانياً مستمراً متصلاً بين المبدأ والمنتهى، محتفظاً بوحدته الشخصية، ومثله سائر الحركات فى الأعراض،وعلى ذلك فمع القول بتبادل الأعراض وتجدّد أمثالها، يظهر أنّ للمتجدّدات والمتصرّمات المتلاحقة، نحو وحدة ونحو بقاء، فلا يعدّ اللاحق مغايراً للسابق، بل صورة بقاء له، وكيفية وجود لما حدث أوّلاً. وعلى ذلك فالقدرة وإن كانت كيفية نفسانية قائمة بالنفس، لكن تغيّرها وتبدّلها وحركتها وتكاملها، لا ـ يوجب أن يكون الموجود منها فى الآن الثانى مغايراً من جميع الجهات للموجود فى الآن الأوّل. بل التغيّر والتبدّل والحركة والتكامل تتحقّق مع حفظ الوحدة الشخصية بين ما دثر وما بقى. وإن شئت فلاحظ وجود الحركة فى المقولات العرضية، فإنّ فى حركة التفاحة فى كيفها وكمّها لوناً سيّالاً بعرضها العريض، وكمّاًسيّالاً كذلك، فمجموع ما يتوارد عليها من الألوان والكمّيات شىء واحد سيّال متفاوت الدرجات، باق فى عين التغيّر ومحفوظ فى عين التبدّل. ۲. إنّ الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم، ولا (۱۷۵)

شىء من الممتنع بمقدور.(۱) والجواب عنه واضح ;فإن أُريد من كون الفعل ممتنعاً حال العدم امتناعاً بالذات فهو باطل، إذ الممكنات

فى حال العـدم ممكنات بالـذات، كما أنّ الممتنعات بالذات كذلك. ولا يلزم من كون الشـىء معدوماً كونه ممتنعاً بالذات، وإلاّ يلزم أن لا يصـحّ الإيجاد والتكوين ;وإن أُريد أنّه ممتنع بالغير فنمنع عدم كونه مقدوراً بل الممتنعات بالغير مقدورات أيضاً، بحجّة أنّه كلما تعلقت بها إرادة الفاعل ومشـيئته تتحقّق فى الخارج. وقد اسـتدلّ أصحاب منهج الشيخ الأشعرى ببرهان ثالث وهو من الوهن بمكان لا يصحّ أن يذكر أو يسطر.(۲) حصيلة البحث ضمن أُمور

۱. البحث عن تقـدّم القـدرة على الفعـل أو مقارنتهـا معه، لاـ يرجع إلى محصل، وهو بحث قليل الفائـدة أو عـديمها، ويشـبه أن يكون البحث لفظياً، فهو يريد من القدرة أحد الأمرين: الأوّل: صـحّة الفعل والترك، وإن شئت قلت: كون الفاعل فى ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، فلا شكّ أنّ القـدرة بهـذا المعنى مقدمـة على الفعل فطرةً ووجداناً، فإنّ القاعد قادر على القيام حال القعود بهذا المعنى، والسـاكت قـادر على التكلم فى زمن سـكوته لكن بـالمعنى المزبور. الثانى: ما يكون الفعل معه ضـرورى الوجود (أى اجتماع جميع ما يتوقّف وجود الفعل عليه) فالقدرة بهذا المعنى (لو صحّ إطلاق القدرة عليه، ولن يصحّ) مقارنة مع الفعل غير منفكة عنه، وهذا مفـاد القاعـدة التاليـة: «الشـىء مـا لـم يجـب لـم يوجـد» وعلى ذلـك(۳) فلـو أُريـد المعنى الأـوّل فهـذا ______________ ۱ . المقاصد:۱/۲۵۹، شرح التجريد للقوشجى:۳۶۲. ۲ . لاحظ المواقف:۶/۸۸ قول الماتن: القـدرة مع الفعل ولا توجد قبله إذ قبل الفعل لا يمكن الفعـل، وإلاّفلنفرض وجوده فيه ـ الـخ. ۳ . وقـد صـرّح الأشـعرى بأنّ مراده من القـدرة المعنى الثانى فى «اللمع» عند الاسـتدلال ببعض الآيـات القرآنيـة على مـذهبه حيث قـال: وهـذا بيان أنّ ما لم تكن اسـتطاعة لم يكن الفعل وأنّها إذا كانت كان لامحالـة، فهـذا صريح فى أنّ القدرة إذا تحقّقت تحقّق الفعل لا محالة. اللمع: ۱۵۵.

(۱۷۶)

متقـدّم، ولو أُريـد المعنى الثانى فهو مقارن زماناً متقـدّم رتبـة. وسـيوافيك ما يفيدك عن الإمام الرازى، فى هذا المجال. ۲. إنّ الشيخ الأشـعرى مع تركيزه على مقارنـة القـدرة مع الفعـل يعترف بتقـدّمها فى واجب الوجود على الفعـل،وإلاـ فلو قلنـا هناك بالمقارنـة يلزم إمّاحدوث قدرته سـبحانه مقارناً لحدوث الأفعال، أو قدم فعله سبحانه، وكلاهما باطلان. وعندئذ يسأل صاحب المنهج: كيف فرّق بين القـدرتين مع أنّ الملاـك واحـد؟ وكيف اعترف بالتقـدّم فى الخـالق ونفى إمكـانه فى المخلوق، مع أنّ مـا أقـام من البرهان، أو أقامه أشـياعه من البراهين على الامتناع، جار فى الواجب سبحانه حرفاً بحرف. ثمّ إنّ أتباع الشيخ تصدّوا للدفاع عن هذا النقد الصارم بوجوه موهونـة جـدّاً وقالوا: أ. نمنع الملازمـة وإنّما تتم هذه الملازمة لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين، فلا يلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله، كون الأولى كـذلك أيضاً. ب. إنّ قـدرة الله تعالى قديمة، ولها تعلّقات حادثة، مقارنة للأفعال الصادرة،والكلام فى تعلّق القـدرة، والأزلى إنّما هو نفس القـدرة، وكونها سابقـة قديمة لا ينافى كون تعلّقها مقارناً حادثاً، فلا يلزم من كون تعلّق القدرة القديمة مع الفعل، قـدم الحادث أو حـدوث القديم.(۱) ولاـ يخفى أنّ كلًا من هـذين الجوابين غير مجـد. أمّا الأوّل: فلأنّ كون قـدرة الواجب قديمـةوغير حادثـة لا يكون فارقاً فى المسألـة، فإنّ البراهين التى أُقيمت من جانب الأشاعرة على امتناع تقـدّم ______________ ۱ . المقاصد:۲/۲۴۱، وشرح التجريد للقوشجى: ۳۶۲.

(۱۷۷)

القـدرة على الفعل، مشتركـة بين كلتا القدرتين. وإن شـئت فلاحظ البرهان الثانى الذى نقلناه عن المقاصد وشـرح التجريد. وقالوا: «إنّ الفعل حال عـدمه ممتنع، لاسـتحالة اجتماع الوجود والعـدم، ولا شـىء من الممتنع بمقـدور» فلو كان الشـىء فى حال العدم ممتنعاً فهو موصوف بالامتناع، تجاه القـدرة الواجبة أو القدرة الممكنة معاً، من غير فرق بينهما. نعم، ما نقلناه عن «لمع» الأشـعرى من البرهان على الامتنـاع ربمـا لا يجرى فيه سـبحانه، لأنّ صـلب البرهان هنا كون القـدرة عرضاً قائماً بالنفس وقـدرته سـبحانه ليست عرضاً ولا جوهراً، اللّهمّ إلاّ أن تكون القـدرة الواجبـة عنـده عرضاً قائماً بذاته، كما هو غير بعيد من قوله بالصـفات القديمة الزائدة على الذات. أمّا الثانى: فمحصـله أنّ نفس القـدرة القديمـة، والحـادث أعمالها،ولكن لو صـحّ ذلك لصـحّ فى الإنسان وغيره، بأن يقال أصل القـدرة متقـدمة

والأعمال متأخّرة. ۳. إنّ من الأصول المسلّمة عند الأشعرى ;حصر الخالقية على الإطلاق فى الله سبحانه وأنّه لا خالق ولا مؤثر لا بالذات ولا بالطبع إلاّ هو، والأسباب والعلل كلّها علامات وإشارات إلى تعلّق إرادته سبحانه، بإيجاد الشىء بعدها، وعلى هذا الأصل أنكر مسألة العلية والمعلولية، والسببية والمسببية فى عوالم الوجود، وحصرها فى ذاته تعالى، و قد تواتر عن الأشاعرة قولهم: «جرت عادة الله على خلق هذا بعد ذلك» و على هذا الأصل قام سبحانه مكان جميع العلل المجردة والمادية. وقال شاعرهم نافياً لأصل العلية بأى معنى فسرت فى غيره سبحانه: ومن يقل بالطبع أو بالعلّة * فذاك كفر عند أهل الملّة أقول: لو صحّ هذا الأصل (ولن يصحّ أبداً لمخالفته لصريح الآيات، وصرورة العقل والفطرة) لكان البحث عن تقدّم القدرة على الفعل أو مقارنته معها، فضولاً فى الكلام وإضاعة للوقت، فإنّه يسلم أنّ القدرة فيه سبحانه (۱۷۸)

متقدمة على الفعل، وأمّا فى غيره فليس هناك تأثير وسببية، ولا اقتدار، بل الفواعل كلّها تكون كآلات النجار والحدّاد، بل أنزل من ذلك، لأنّها مؤثرات غير اختيارية عندنا، وليس العباد عندهم حتى بمنزلتها. ولما كان القول بهذا الأصل ساقطاً عند العقل والعقلاء، ومضاداً للفطرة السليمة، حاول الأشعرى تصحيحه بإضافة نظرية الكسب على خالقية الرب، قائلاً بأنّ الله هو الخالق، والعبد هو الكاسب، وأنّ الأفعال واقعة بقدرة الله وكسب العبد، بمعنى أنّ الله أجرى عادته بأنّ العبد إذاعقد العزم على الطاعة مثلاً، يخلق سبحانه فعل الطاعة، وربما يمثلون لتفهيمه بمن يحمل شيئاً ثقيلاً على كاهله ويذهب به ويجعل شخص آخر يده تحت ذلك الحمل من غير أن يكون شىء من وزره وثقله على يده. ولا يخفى أنّ إضافة الكسب لا تحلّ المشكل، إذ على هذا الأصل أيضاً يكون الخالق والقادر هو الله سبحانه، وليس لعبد شأن فى الفعل، وإنّما شأن العبد ينحصر فى عقد العزم على الطاعة أو المعصية، فعندئذ يجب أن يكون فعل العبد منحصراً فى العزم على الطاعة والمعصية، وعندئذ يجب أن يكون فعل العبد منحصراً فى العزم على الطاعة والمعصية، وعندئذ يبحث هل القدرة على العزم مقترنة به أو متقدمة عليه؟ ومثل هذا لا يليق بهذا البحث المبسوط، ولا يشكّ أحد فى تقدّم القدرة على العزم على نفسه. ونعم ما قال علاّمة الشيعة فى «نهج الحق»: إنّ القدرة حسب مذهب الأشاعرة غير مؤثرة ألبتة، لأنّ المؤثر فى الموجودات هو الله تعالى، فبحثهم عن القدرة حينئذ يكون من باب الفضول لأنّه خلاف مذهبهم.(۱) والعجب من الفضل بن روزبهان الأشعرى، حيث إنّه مع تصريحه بأنّ قدرة العبد غير مؤثرة فى الفعل، أجاب عن الإشكال بأنّه لا يلزم من عدم كون القدرة مؤثرة فيه، الاستغناء عنها فى جميع الوجوه كاتصاف الفعل باختيار، ولا يلزم أن يكون البحث عنها فضولاً. يلاحظ عليه: أنّه لو كانت القدرة غير مؤثرة فى فعل الإنسان يكون ـــــــــــــ ۱ . دلائل الصدق:۱/۳۲۴. (۱۷۹)

البحث عن تقدّم القدرة أو تقارنها لغواً، وإن كانت لقدرة العبد عند خلق الأفعال من جانبه سبحانه فوائد وثمرات أُخرى فهى لا تمت إلى المقام بصلة. ۴. الحقّ أن يقال: إنّ المسألة بديهية للغاية، وما أُثير حولها من الشبهات ـ خصوصاً ما ذكره فى «اللمع» ـ أشبه بالشبهات السوفسطائية، إذ كلّ إنسان يحس من فطرته أنّه قادر على القيام قبل أن يقوم، فالخلط حصل بين القدرة بمعنى الاستعداد لصدور الفعل، والقدرة بمعنى ما لا ينفكّ عنه الفعل ويقترن به، وكفى فى ثبوت المسألة، الفطرة الإنسانية أوّلاً، وتقدّم قدرته سبحانه على فعله ثانياً. وبذلك يظهر أنّ ما أقامه المعتزلة من البراهين على تقدّمها على الفعل تنبيهات على المسألة،ولنعم ما قال المحقّق اللاهيجى: إنّ الدعوى ضرورية، وهذه الوجوه تنبيهات عليها، كيف والقطع حاصل بقدرة القاعد فى وقت قعوده على القيام، والقائم فى حال قيامه على القعود بالوجدان.(۱) ۵. ثمّ إنّه ينبغى البحث عن الحافز أو الحوافز التى دعت الشيخ الأشعرى إلى اختيار ذلك المذهب، فإنّ القول بتقدّم القدرة على الفعل أو مقارنتها له، لا يمس كرامة الدين والشريعة ولا النصوص الواردة فيها، فما هو الداعى إلى اختيار القول بالتقارن، بل التركيز عليه؟ ويحتمل أن يكون الداعى هو قوله: «إنّ أفعال العبد مخلوقة لله سبحانه لا للعباد، لا أصالة ولاـ تبعاً». والمناسب لتلك العقيدة حينئذ رفض القدرة المتقدمة للعبد على الفعل، والاكتفاء بالمقارن لأجل تحقّق عنوان الطاعة والعصيان بالعزم عليهما. وإلى ما ذكرنا أشار القاضى عبد الجبار فقال: ولعلّهم بنوا ذلك للّهعلى أنّ أحدنا لا يجوز أن يكون محدثاً

لتصرّفه، وأنّهم لما أثبتوا أنّ الله تعالى محدث على الحقيقة، قالوا: إنّ قدرته متقدمة لمقدورها غير مقارنة له.(۲) ـــــــــــــــــــــــــــــ ۱ . الشوارق: ۴۴۱. ۲ . شرح الأُصول الخمسة: ۳۹۶.

(۱۸۰)

وكأنّ الشيخ يتصوّر أنّ القدرة المتقدّمة للفعل تزاحم قدرة الله عليه، فلأجل ذلك وجد في نفسه حافزاً نفسياً إلى البرهنة على بطلان التقدّم وإثبات التقارن. وما ذكرنا من الوجه يلائم عقيدة الشيخ في خلق الأعمال، ولكن القول ببطلان التقدّم و لزوم التقارن لا يختص بالشيخ، بل اختاره عدّة من المعتزلة، والمتقدّمين على الشيخ عصراً، يقول شارح المواقف: قد وافق الشيخ ـ في أنّ القدرة حادثة مع الفعل ـ كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابن عيسى الورّاق وغيرهم.(۱) القدرة صالحة للضدين

ثمّ إنّ هناك مسألة تتفرّع على المسألة الأُولى، وهي أنّ القدرة صالحة للضدين، وهذا ما يعطيه مفهوم القدرة،فالقادر هو الذي إذا شاء أن يفعل فعل،وإذا شاء أن يترك ترك، فلو فرضنا صلاحية القدرة لأحد الضدين فقط، لم يكن الآخر مقدوراً، فلا يصدق على الفاعل كونه قادراً ولا على عمله أعمال القدرة، وقد خالف في ذلك الأشاعرة فالقدرة الواحدة عندهم لا تتعلّق بالضدّين، بل لا يتعلّق إلاّ بمقدور واحد، سواء أكان المقدور الآخر ضداً أم لا. و بما ذكرنا من التحقيق في المسألة الأُولى، وأنّ النزاع هناك في أمر واضح يتضح حال هذه المسألة، فإنّه لو أُريد من القدرة قابلية الفاعل واستعداده لأن يفعل فلاـ شكّ أنّها تتعلّق بالضدّين، كما تتعلّق بالمتماثلين والمتخالفين، وإن أُريد القوة الموجبة للفعل بحيث تجعل الفعل واجب التحقّق، والفاعل واجب الفاعلية فلا شكّ أنّها لا تتعلّق إلاّ بمقدور واحد. وإن شئت قلت: القدرة بمعنى العلّة الناقصة لصدور الفعل متقدمة على الفعل صالحة للتعلّق بالضدين، وأمّا إذا كانت بمعنى العلّة التامّة غير المنفكة ـــــــــــــــــــــــــــــ ۱ . شرح المواقف:۶/۹۲.

(۱۸۱)

عن الفعل فهي متقارنة مع الفعل، غير متعلّقة إلاّ بمقدور واحد. والأشاعرة لما اختارت تبعاً لمؤسس المنهج كون القدرة مع الفعل، نفت صلاحية تعلّقها بمقدورين، فضلاً عن الضدّين، وبما أنّك عرفت أنّ النزاع في المسألة السابقة أشبه باللفظي، يكون النزاع هنا أيضاً مثله. قال الإمام الرازي: قد تطلق القدرة على القوة العضلية، التي هي مبدأ الآثار المختلفة في الحيوان، بحيث لو انضم إليها إرادة كلّ واحد من الضدّين حصل دون الآخر،ولا شكّ أنّ نسبتها إلى الضدّين على السواء. وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير، ولا شكّ في امتناع تعلّقها بالضدّين،وإلاّ اجتمعا في الوجود، بل هي بالنسبة إلى كلّ مقدور، غيرها بالنسبة إلى مقدور آخر، لاختلاف الظروف بحسب كلّ مقدور. فلعلّ الأشعري أراد بالقدرة، المعنى الثاني، فحكم بأنّها لا تتعلّق بالضدّين، ولا هي قبل الفعل، والمعتزلة أرادت بها المعنى الأوّل، فذهبوا إلى أنّها تتعلّق بالضدّين وأنّها قبل الفعل.(۱) ثمّ إنّ أبا الحسن الأشعري لماّ اختار لزوم مقارنة القدرة مع الفعل وامتناع تقدّمها عليه، وقع في تكليف الكفّار بالإيمان في زمان كفرهم في حيرة، كما قام بتأويل كثير من الآيات الصريحة في تقدّم القدرة على الفعل، وإليك نماذج منها: ۱. إنّ الكفّار مكلّفون بالإيمان كما هو صريح الكتاب، فلو كانت القدرة موجودة مع الفعل لكان تكليفهم بالإيمان في حال الكفر تكليفاً بالمحال، وهذا من النقوض الواضحة التي سعى الشيخ الأشعري وتلاميذ منهجه في حلّها ولم يأتوا بشيء مقنع. ۲. قال سبحانه: (أَيّاماً مَعْدُودات فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَو عَلى سَفَر فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّام أُخَرَ وَعَلى الَّذِينَ يُطيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعامُ مِسْكين) .(۲) اتّفق مشاهير المفسرين على أنّ الضمير في «يطيقونه» يرجع إلى الصيام، ـــــــــــــــــــــــــــــ ۱ . شرح المواقف:۶/۱۵۴. ۲ . البقرة:۱۸۴.

(۱۸۲)

والمراد أنّ الذين يقدرون على الصيام لكن بعسر وشدة يجوز لهم الإفطار، والفدية لكلّ يوم بطعام مسكين. فالآية نصّ في تقدّم الاستطاعة على العمل. قال في المنار: إنّ الذين لا يستطيعون الصوم إلاّ بمشقة شديدة، عليهم فدية طعام مسكين في كلّ يوم يفطرون فيه.(۱) والشيخ الأشعري تكلّف بإرجاع الضمير إلى الإطعام، والمعنى: وعلى الذين يطيقون الإطعام ويعجزون عن الصيام، عليهم

الفدية. يلاحظ عليه: أنّ مرجع الضمير غير مذكور على تفسيره أوّلاً، والعجز عن الصيام الذى هو المهم لم يذكر فى الآية لا تصريحاً ولا ـ تلويحاً، الإطعام واجب مطلقاً للعاجز وغيره ثانياً. ۳. قال سبحانه: (وَلِلّهِ عَلى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيهِ سَبيلًا) (۲) فالآية صريحة فى أنّ المستطيع بالفعل يجب عليه الحجّ فى المستقبل. وقد تكلّف الشيخ فى تفسير الاستطاعة بالمال، ويعنى الزاد والراحلة وقال: ولم يرد استطاعة البدن التى فى كونها كون مقدورها. يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ تفسير الاستطاعة بخصوص ما ذكره لا دليل عليه، مع أنّ استطاعة البدن ركن مثل المال، وثانياً: أنّه لو انضم إليه البدن لما كان فى كونه، كون مقدوره، أعنى: نفس عمل الحجّ، لأنّ للزمان وشهور الحجّ دخلًا فى تحقّق المقدور. ۴. قوله تعالى: (وَسَيَحْلِفُونَ بِاللّهِ لَوِ اسْتَطَعْنا لَخَرَجْنا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ) .(۳) ترى أنّ المنافقين يحلفون بعدم الاستطاعة على الخروج إلى الجهاد والله يكذبهم ويقول: إنّهم مستطيعون ولا يريدون الخروج، قال سبحانه: (وَلَوْ ـــــــــــــــــــــ ۱ . المنار:۲/۱۵۶. ۲ . آل عمران:۹۸. ۳ . التوبة:۴۲.

(۱۸۳) أَرادُوا الْخُروجَ لأَعَدُّوا لَهُ عُدَّة) .(۱)

وقد فسر الشيخ الإستطاعة بالمال، وقال: إنّهم كانوا يجدون المال، وكانت المحاورة بينهم و بين النبى ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ فى الجدة، وإذا كان كذلك فنحن لا ننكر تقدّم المال للفعل، وإنّما أنكرنا تقدّم استطاعة السلوك للفعل.(۲) يلاحظ عليه: أنّ هؤلاء الواجدين للمال لم يكونوا خارجين عن حالتين: الصحّة والسلامة، المرض والضعف.

فعلى الأوّل كانت الاستطاعة بعامة أجزائها موجودة قبل الفعل، أعنى: الخروج إلى الجهاد، وعلى الثانى لم يكونوا مخاطبين بالخروج إلى الجهاد لقوله سبحانه: (وَلاَ عَلى المَريضِ حَرَجٌ) .(۳) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التى هى ظاهرة فى تقدّم الاستطاعة على الفعل، وقد أتعب الشيخ نفسه فى تأويل هذه الآيات بما لا يرضى به من له إلمام بتفسير الآيات وتوضيحها. والعجب أنّ الشيخ يتهجّم على المعتزلة تبعاً لأهل الحديث، لتأويلهم الآيات والروايات الظاهرة فى أنّ لله يداً ووجهاً ورجلاً، مع أنّه يتكلّف التأويل فى هذا الباب عند تفسير كثير من الآيات الظاهرة فى خلاف ما تبنّاه. وإن كنت فى شكّ ممّا ذكرنا فلاحظ تأويله قوله سبحانه، فى قصة سليمان حكاية عن عفريت من الجن:(قالَ يا أَيُّهَا المَلأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينى بِعَرْشِها قَبْلَ أَنْ يَأْتُونى مُسْلِمينَ* قالَ عِفْريتٌ مِنَ الجِنِّ أَنَا آتيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقامِكَ وَإِنِّى عَلَيهِ لَقَوىٌّ أَمينٌ) .(۴) فانظر صراحة الآية فى أنّ العفريت يصف نفسه بالقوة والاستطاعة قبل أن يفعل. ـــــــــــــــ ۱ . التوبة:۴۶. ۲ . اللمع:۱۰۶. ۳ . النور:۶۱. ۴ . النمل:۳۸ـ ۳۹.

(۱۸۴)

وبعد ذلك فانظر إلى تكلّف الشيخ فى تفسير الآية حيث يقول:عنى العفريت بقولهَ >> :وَإِنِّى عَلَيهِ لَقَوىٌّ أَمينٌ) إن استطعت ذلك وتكلفته وأردته، أو عنى منه: إن شاء الله، أو عنى منه: إن قوّانى الله تعالى عليه. والعجب أنّه يتنبّأ ويقول: «ولو لم يعلم سليمان أنّ العفريت أضمر شيئاً من ذلك لكذّبه و ردّ عليه قوله» أو ليس هذا تخرصاً على الغير؟! ونحن لا نعلّق على التأويل الذى أتى به الشيخ، ولا على التنبّؤ الذى نسبه إلى سليمان شيئاً، بل نرجع القضاء فى ذلك إلى وجدان القارئ الحر، ونقول: هكذا يتلاعب الإنسان بالآيات القرآنية بسبب أفكاره المسبقة.(۱) ــــــــــــــــ ۱ . راجع فى ما نقلناه عن الشيخ الأشعرى حول الآيات، اللمع : ۹۹ـ ۱۰۹. (۱۸۵) التكليف بما لا يطاق

إنّ الوجدان السليم والعقل الفطرى يحكم بامتناع تكليف ما لا ـ يطاق، أمّا إذاكان الآمر إنساناً فلأنّه بعد وقوفه على أنّ المأمور غير مستطيع لإيجاد الفعل، وغير قادر عليه، فلا تنقدح الإرادة فى لوح نفسه وضمير روحه، ولا يبلغ تصوّر الفعل والتصديق بفائدته إلى مرحلة العزم والجزم بطلبه من المأمور، وبعثه من صميم القلب نحو الشىء المطلوب، إذ كيف يمكن أن يطلب شيئاً بطلب جدى ممّن يعلم أنّه عاجز، وهل يمكن لإنسان أن يطلب الثمرة من الشجرة اليابسة، أو المطر من الأحجار والأتربة الجامدة، ولأجل ذلك يقول المحقّقون: إنّ مرجع التكليف بما لا يطاق إلى كون نفس التكليف محالاً، وإنّ الإرادة الجدية لا تنقدح فى ضمير الأمر هذا كلّه إذا كان الآمر إنساناً، وأمّا إذا كان الآمر هو الله سبحانه، فالأمر فيه واضح من جهتين: ۱. إنّ التكليف بمالا يطاق أمر قبيح عقلاً، فيستحيل

علیه سبحانه من حیث الحکمة أن یکلّف العبد مالا قدرة له علیه ولا طاقة له به، ویطلب منه فعل ما یعجز عنه ویمتنع منه، فلا یجوز له أن یکلّف الزمن، الطیران إلی السماء، ولا ـ الجمع بین الضدین، ولا ـ إدخال الجمل فی خرم الإبرة، إلی غیر ذلک من المحالات الممتنعة. ۲. الآیات الصریحة فی أنّه سبحانه لا یکلّف الإنسان إلاّ بمقدار قدرته وطاقته، قال سبحانه: (لا یُکَلّفُ الله نَفساً إلاّ وُسْعَها). (۱) وقال تعالی: (وَما رَبُّکَ بِظَلاّم لِلْعَبیدِ). (۲) وقال عزّ من قائل:(ولا یَظْلِمُ رَبُّکَ أَحداً) .(۳) والظلم هو الإضرار بغیر المستحق، وأیّ إضرار أعظم من هذا، تعالی الله عن ذلک علوّاً کبیراً. ومع هذه البراهین المشرقة سلک الأشعری غیر هذا الصراط السوی، وجوز التکلیف بمالا یطاق، واستدلّ علیه بالآیات التالیة: ۱. (أُولئِکَ لَمْ یَکُونُوا مُعْجِزینَ فِی الأَرْضِ وَما کانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ مِنْ أَولیاءَ یُضاعَفُ لَهُمُ العَذابُ ما کانُوا یَسْتَطِیعُونَ السَّمْعَ وَما کانُوا یُبْصِرُونَ) (۴) وقد أُمروا أن یسمعوا الحقّ وکلّفوه، فدلّ ذلک علی جواز تکلیف مالا یطاق، وأنّ من لم یقبل الحقّ ولم یسمعه علی طریق القبول لم یکن مستطیعاً. ۲.(وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ کُلَّها ثُمَّ عَرَضَها عَلی المَلائِکَةِ فَقالَ أَنْبِئُونِی بِأَسماءِ هؤلاءِإنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ).(۵) قال: الآیة تدل علی جواز تکلیف ما لا ـ یطاق،فقد أُمروا بإعلام وهم لا یعلمون ذلک ولا یقدرون علیه. ۳. (یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساق وَیُدْعَونَ إِلی السُّجُود فَلا یَسْتَطیعُونَ* خاشِعَةً أَبْصارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ کانُوا یُدْعَونَ إِلی السُّجُودِ وَهُمْ سالِمُونَ) (۶) قال: فإذا جاز تکلیفه إیّاهم فی الآخرة مالا ـ یطیقون، جاز ذلک فی الدنیا. ـــــــ ۱ . البقرة:۲۸۶. ۲ . فصلت:۴۶. ۳ . الکهف:۴۹. ۴ . هود:۲۰. ۵ . البقرة:۳۱. ۶ . القلم:۴۲ـ ۴۳.

(۱۸۶)

۴.(وَلَنْ تَسْتَطِیعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَیْنَ النِّساءِ وَلَو حَرَصْتُمْ فَلا تَمیلُوا کُلَّ الْمَیلِ فَتَذَرُوها کالمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللّهَ کانَ غَفُوراً رَحیماً).(۱) قال: وقد أمر اللّه تعالی بالعدل، ومع ذلک أخبر عن عدم الاستطاعة علی أن یعدل.(۲) یلاحظ علیه: أمّا الآیة الأُولی: فیظهر ضعف الاستدلال بها بتفسیر مجموع جملها: (أُولئِکَ لَمْ یَکُونُوا مُعْجِزینَ فِی الأَرْضِ): إنّهم لم یکونوا معجزین لله سبحانه فی حیاتهم الأرضیة وإن خرجوا عن زی العبودیة وافتروا علی الله الکذب، ولکن ماغلبت قدرتهم قدرة الله. (وَما کانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ مِنْ أَولیاءَ) : إنّهم وإن اتّخذوا أصنامهم أولیاء ولکنّها لیست أولیاء حقیقة، ولیس لهم من دون الله تعالی. (یُضاعَفُ لَهُمُ العَذابُ): یجازون بما أتوا به من الغی والظلم والأعمال السیّئة. (ما کانُوا یَسْتَطِیعُونَ السَّمْعَ وَما کانُوا یُبْصِرُونَ) هذه الجملة فی مقام التعلیل یرید أنّهم لم یکفروا ولم یعصوا أمر الله، لأجل غلبة إرادتهم علی إرادة الله، ولا لأنّ لهم أولیاء من دون الله، بل لأنّهم ما کانوا یستطیعون أن یسمعوا ما یأتیهم من إنذار وتبشیر، أو یذکر لهم من البعث والزجر من قبله سبحانه، وما کانوا یبصرون آیاته، حتی یؤمنوا بها، ولکن کلّ ذلک لا لأجل أنّهم کانوا غیر مستطیعین أن یسمعوا ویبصروا من بدایة الأمر، بل لأنّهم أنفسهم سلبوا هذه النعم بالذنوب فصارت وسیلة لکونهم ذوی قلوب لا ـ یفقهون بها، وذوی أعین لا ـ یبصرون بها، وذوی آذان لا ـ یسمعون بها، فصاروا کالأنعام بل أضلّ منها.(۳) ـــــــ ۱ . النساء:۱۲۹. ۲ . لاحظ اللمع: ۹۹، ۱۱۳، ۱۱۴. ۳ . اقتباس من قوله سبحانه:(لهم قلوب لا ـ یفقهون بها...) الأعراف:۱۷۹.

(۱۸۷)

إنّ الآیات الکریمة صریحة فی أنّ عمل الإنسان وتمادیه فی الغی ینتهی إلی صیرورة الإنسان أعمی وأصم وأبکم، قال سبحانه: (فَلَمّا زاغُوا أَزاغَ الله قُلُوبَهُمْ).(۱) وقال سبحانه: (وَما یُضِلُّ بِهِ إِلاّ الفاسِقینَ) .(۲) وعلی ذلک فالآیة التی استدلّ بها الشیخ، نظیر قوله سبحانه: (خَتَمَ الله عَلی قُلُوبِهِمْ وَعَلی سَمْعِهِم وَعَلی أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ) (۳) و قوله سبحانه: (وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصارَهُمْ کَما لَمْ یُؤْمِنُوا بِهِ أَوّل مَرَّة) .(۴) ولکن کل ذلک فی نهایة حیاتهم بعد تمادیهم فی الغی.وأمّا فی ابتداء حیاتهم فقد أعطی للجمیع قدرة الإبصار والاستماع والتفکّر والتعقّل. قال سبحانه: (وَاللّهُ أَخْرَجَکُمْ مِنْ بُطُونِ أُمّهاتِکُمْ لا تَعْلَمُونَ شَیْئاً وَجَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُونَ) (۵) ولکن الإنسان ربما یبلغ به الغی إلی درجة ینادی فیها ویقول: (لَوْ کُنّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما کُنّا فی أَصْحابِ السَّ عیر*فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقاً لأَصحابِ السَّعیرِ).(۶) وباختصار، الآیة تحکی عن عدم استطاعتهم السمع، ولکن السبب فی حصول هذه الحالة لهم، هو

أنفسهم باختيارهم، وهذا لا ينافى وجود الاستطاعة قبل التمادى فى الغى، وما يتوقّف عليه التكليف هو القدرة الموجودة قبل سلبها عن أنفسهم. ومن القواعد المسلّمة فى علم الكلام قولهم: «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار». ـــــــــــــــــ ۱ . الصف:۵. ۲ . البقرة:۲۶. ۳ . البقرة:۷. ۴ . الأنعام:۱۱۰. ۵ . النحل:۷۸. ۶ . الملك:۱۰ـ ۱۱.

(۱۸۸)

إلى هنا تعرفت على مفاد الآية، ووقفت على أنّها لا تمت إلى ما يدّعيه الشيخ بصلة، وهلم معى ندرس الآيات الباقية: وأمّا الآية الثانية، أعنى قوله سبحانه: (أَنْبِئُونى بِأَسماءِ هؤلاءِ) فليس الأمر فيها للتكليف والبعث نحو المأمور به، بل للتعجيز، مثل قوله سبحانه: (وَإِنْ كُنْتُمْ فى رَيْب مِمّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَة مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقينَ) .(۱) إنّ لصيغة الأمر معنى واحداً وهو إنشاء الطلب، لكن الغايات من الإنشاء تختلف حسب اختلاف المقامات، فتارة تكون الغاية من الإنشاء، هى بعث المكلف نحو الفعل جداً، وهذا هو الأمر الحقيقى الذى يثاب فاعله ويعاقب تاركه، ويشترط فيه القدرة الاستطاعة، وأُخرى تكون الغاية أُموراً غيره، وعند ذلك لا ينتزع منه التكليف الجدى، وذلك كالتعجيز فى الآية السابقة، وكالتسخير فى قوله سبحانه: (كُونُوا قِرَدَةً خاسِئينَ) (۲) والإهانة، مثل قوله: (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الكَرِيمُ)(۳)، أو التمنّى، مثل قول امرئ القيس فى معلّقته: ألاـ أيّها الليل الطويل ألا انجلى * بصبح وما الإصباح منك بأمثل إلى غير ذلك من الغايات والحوافز التى تدعو المتكلّم إلى التعبير عن مقاصده بصيغة الأمر، وذلك واضح لمن ألقى السمع وهو شهيد. وأمّا الآية الثالثة فليست الدعوة إلى السجود فيها عن جد وإرادة حقيقية، بل الغاية من الدعوة إيجاده الحسرة فى المشركين التاركين للسجود حال استطاعتهم فى الدنيا. والآية تريد أن تبين أنّهم فى أوقات السلامة رفضوا الإطاعة والامتثال، وعند العجز ـ بعد ما كشف الغطاء عن أعينهم ورأوا العذاب ـ همّوا بالسجود، ولكن أنّى لهم ذلك، وإليك تفسير جمل الآية. ـــــــــــــــــ ۱ . البقرة:۲۳. ۲ . البقرة:۶۵. ۳ . الدخان:۴۹.

(۱۸۹) (يوم يكشف عن ساق) الجملة كناية عن اشتداد الأمر وتفاقمه، وإن لم يكن هناك كشف ولا ساق،وذلك لأنّ الإنسان عند الشدة يكشف عن ساقيه،ويخوض غمار الحوادث. وهذا كما يقال للأقطع الشحيح: يده مغلولة،وإن لم يكن هناك يد ولا غل. (ويدعون إلى السجود) : لا طلباً ولا تكليفاً جدّياً، كما زعمه الشيخ أبو الحسن، بل لازدياد الحسرة على تركهم السجود فى الدنيا مع سلامتهم. (فلا يستطيعون) : لسلب السلامة منهم(۱) أو لاستقرار ملكة الاستكبار فى سرائرهم، واليوم تبلى السرائر.(۲) (خاشعة أبصارهم ترهقهم ذلّة) : تكون أبصارهم خاشعة ويغشاهم فى ذلك اليوم ذلّة. (وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون) : إنّهم لمّا دعوا إلى السجود فى الدنيا فامتنعوا عنه مع صحتهم وصحّة أبدانهم، يدعون إلى السجود فى الآخرة ولكن لا يستطيعون،وذلك لتزداد حسرتهم وندامتهم على ما فرطوا حين دعوا إليه فى الدنيا وهم سالمون أصحاء.

ومجموع جمل الآية تعرب بوضوح عن أنّ الدعوة فيها لا تكون عن تكليف جدى، بل لغايات أُخرى لا يشترط فيها القدرة. وأمّا الآية الرابعة، فلا شكّ أنّ الله سبحانه أمر بالعدالة من يتزوج أكثر من واحدة قال سبحانه: (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلّا تَعْدِلُوا فَواحِدَةٌ) (۳) وفى الوقت نفسه أخبر فى آية أُخرى عن عدم استطاعة المتزوّجين أكثر من واحدة على أن يعدلوا. ولكن نهى عن التعلّق التام بالمحبوبة منهن،والإعراض عن الأُخرى رأساً، حتى تصير كالمعلّقة لاـ متزوّجة ولاـ مطلّقة، قال سبحانه: (وَلَنْ ـــــــــــــــــ ۱ . الكشاف:۳/۲۶۱. ۲ . الميزان:۲۰/۴۶، والمعنى الأوّل الذى قال به صاحب الكشاف أظهر لما فى الآية التالية من قوله:(وهم سالمون) . ۳ . النساء:۳.

(۱۹۰) تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّساءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَميلُوا كُلَّ المَيْلِ فَتَذَرُوها كَالمُعَلَّقَةِ وَأَنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللّهَ كانَ غَفُوراً رَحِيماً) .(۱)

وبالتأمّل فى جمل الآية، يظهر أنّ العدالة التى أمر بها،غير العدالة التى أخبر عن عدم استطاعة المتزوج القيام بها. فالمستطاع منها هو الذى يقدر عليه كلّ متزوج بأكثر من واحدة،وهو العدالة فى الملبس و المأكل والمسكن،وغيرها من الحقوق الزوجية التى يقوم بها

الزوج بجوارحه،ولا صلة لها بباطنه. وأمّا غير المستطاع منها فهو المساواة فى إقبال النفس والبشاشة والأنس، لأنّ الباعث عليها الوجدان النفسى والميل القلبى، وهو ممّا لا ـ يملكه المرء ولا ـ يحيط به اختياره. والآية بصدد التنبيه على أنّ العدل الكامل بين النساء غير مستطاع،ولا ـ يتعلّق به التكليف،ومهما حرص الإنسان على أن يجعل المرأتين كالغرارتين المتساويتين فى الوزن لا يستطيعه،وهذا هو العدل الحقيقى التام.(۲) وباختصار: إنّ المنفى هو العدل الحقيقى الواقعى من غير تطرّف أصلاً، وهو ليس محلاً ـ للتكليف، والمثبت المشروع الذى أمر به هو العدل التقريبى الذى هو فى وسع كلّ متزوج بأكثر من واحدة.(۳) ـــــــــــــــــــ ۱ . النساء:۱۲۹. ۲ . المنار:۵/۴۴۸. ۳ . الميزان:۵/۱۰۶.

(۱۹۱)

رؤية الله بالأبصار

رؤية الله بالأبصار

إنّ رؤية الله تعالى فى الآخرة ممّا اهتم الأشعرى بإثباته اهتماماً بالغاً فى كتابيه: «الإبانة» و «اللمع» وركز عليها فى الأوّل من ناحية السمع، وفى الثانى من ناحية العقل. قال فى «الإبانة»: و ندين بأنّ الله تعالى يُرى فى الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون، كما جاءت الروايات عن رسول الله.(۱) وقال فى «اللمع»: إن قال قائل: لم قلتم إنّ رؤية الله بالأبصار جائزة من باب القياس؟ قيل له: قلنا ذلك لأنّ ما لا يجوز أن يوصف به الله تعالى ويستحيل عليه، لا يلزم فى القول بجوازالرؤية.(۲) ولإيقاف القارئ على حقيقة الحال نبحث عن الأُمور التالية: ۱.سرد الأقوال وتعيين محلّ النزاع. ۲. دليل القائلين بجواز الرؤية من العقل. ۳. دليل القائلين بالجواز من القرآن. ۴. دليل القائلين بالجواز من السنّة. ـــــــــــــــــــ ۱ . الإبانة: ۲۱. ۲ . اللمع: ۶۱ بتلخيص.

(۱۹۲)

۵. استدلال المنكرين بالعقل. ۶. استدلال المنكرين بالسمع. الأمر الأوّل: فى نقل الآراء حول الرؤية

المشهور بين أهل الحديث، وصرح به إمامهم أحمد بن حنبل، هو القول بجواز الرؤية فى الآخرة، قال: والأحاديث فى أيدى أهل العلم عن النبى: أنّ أهل الجنّة يرون ربّهم، لا يختلف فيها أهل العلم فينظرون إلى الله.(۱) وقال الأشعرى فى بيان عقائد أهل الحديث والسنّة: يقولون إنّ الله سبحانه يرى بالأبصار يوم القيامة كما يُرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون، لا يراه الكافرون لأنّهم عن الله محجوبون، قال الله تعالى: (كَلّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَومَئِذ لَمَحْجُوبُون) وإنّ موسى سأل الله سبحانه الرؤية فى الدنيا، وإنّ الله سبحانه تجلّى للجبل فجعله دكّاً، فأعلمه بذلك أنّه لا يراه فى الدنيا، بل يراه فى الآخرة.(۲) ولكن الظاهر من الآمدى أنّ القائلين بالجواز لا يخصونه بالآخرة بل يقولون بجوازها فى الدنيا أيضاً، وإنّما اختلفوا فى أنّه هل ورد دليل سمعى على جوازها فى الدنيا أو لاً، بعد ما اتّفقوا على وروده فى الآخرة، قال: «اجتمعت الأئمة من أصحابنا على رؤية الله تعالى فى الدنيا والآخرة جائزة عقلاً، واختلفوا فى جوازها سمعاً، فأثبته بعضهم ونفاه آخرون».(۳) وعلى كلّ تقدير فقد نقل الأشعرى فى مقالات الإسلاميين أقوالاً كثيرة حول الرؤية لا يستحقّ أكثرها أن يذكر، ونشير إلى بعضها إجمالاً: إنّ جماعة يقولون: يجوز أن نرى الله بالأبصار فى الدنيا، ولسنا ننكر أن يكون بعض من نلقاه فى الطرقات. ـــــــــــــــــــ ۱ . الرد على الزنادقة: ۲۹. ۲ . مقالات الإسلاميين: ۳۲۲. ۳ . شرح المواقف: ۸/۱۱۵.

(۱۹۳)

وأجاز عليه بعضهم فى الأجسام، وأصحاب الحلول إذا رأوا إنساناً يستحسنونه لم يدروا لعلّ آلهتهم فيه. وأجاز كثير ممّن جوّز رؤيته فى الدنيا، مصافحته وملامسته ومزاورته إيّاه، وقالوا إنّ المخلصين يعانقونه فى الدنيا والآخرة إذا أرادوا ذلك، حكى ذلك عن بعض أصحاب «مظهر» و «كهمس». وقال «ضرار» و «حفص الفرد»: إنّ الله لا يُرى بالأبصار، ولكن يخلق لنا يوم القيامة حاسة سادسة، غير حواسنا فندركه بها.(۱) يقول ابن حزم: إنّ الرؤية السعيدة ليست بالقوة الموضوعة فى العين، بل بقوة أُخرى موهوبة من الله.(۲) هذه

هى بعض الأقوال المطروحة فى المسألة من جانب بعض أهل الحديث، وليس ذلك بعجيب من أهل التجسيم، وإنّما العجب ممّن يتجنب التجسيم ويعد نفسه من أهل التنزيه والبراءة من التشبيه، ويقول ـ مع ذلك ـ بالرؤية، كالأشاعرة عامة. ولأجل ذلك ذهبت المعتزلة والإمامية والزيدية إلى امتناع رؤيته سبحانه فى الدنيا والآخرة، وقالوا بأنّ القول لا يفارق التجسيم والتشبيه، كما ستقف عليه عند سرد براهينهم إن شاء الله. أهل الكتاب ومسألة الرؤية

وقد يدين بالرؤية أهل الكتاب قبل أهل الحديث والأشاعرة، ووردت رؤيته فى العهد القديم،وإليك مقتطفات منها: ۱. «رأيت السيد جالساً على كرسى عال. فقلت: ويل لى لأنّ عينىّ قد رأتا الملك رب الجنود»(أشعيا ج۶ ص ۱ـ۶). والمقصود من السيد هو الله جلّ ذكره. ______ ۱ . مقالات الإسلامين: ۲۶۱ـ ۲۶۵و ۳۱۴. ۲ . الفصل:۳/۲.

(۱۹۴)

۲.«كنت أرى أنّه وضعت عروش وجلس القديم الأيام، لباسه أبيض كالثلج، وشعر رأسه كالصوف النقى وعرشه لهيب نار»(دانيال ۷:۹). ۳. «أما أنا فبالبر أنظر وجهك»(مزامير داود:۱۵:۱۷). ۴. «فقال منوح لامرأته: نموت موتاً لأنّنا قد رأينا الله»(القضاة۲۳:۱۳). ۵. «فغضب الرب على سليمان، لأنّ قلبه مال عن الرب، إله إسرائيل الذى تراءى له مرتين»(الملوك الأوّل ۹:۱۱). ۶.«وقد رأيت الرب جالساً على كرسيه وكلّ جند البحار وقوف لديه»(الملوك الأوّل ۱۹:۲۲). ۷. «كان فى سنة الثلاثين فى الشهر الرابع فى الخامس من الشهر وأنا بين المسبيين عند نهر خابور، أنّ السماوات انفتحت فرأيت رؤى الله ـ إلى أن قال: ـ هذا منظر شبه مجد الرب، ولما رأيته خررت على وجهى وسمعت صوت متكلم»(حزقيال۱:۱و۲۸). والقائلون بالرؤية من المسلمين، وإن استندوا إلى الكتاب والسنّة ودليل العقل، لكن غالب الظن أنّ القول بالرؤية، تسرب إلى المسلمين من المتظاهرين بالإسلام كالأحبار والرهبان، وربما صاروا مصدراً لبعض الأحاديث فى المقام، وصار ذلك سبباً لجرأة طوائف من المسلمين على جوازها، واستدعاء الأدلّة عليها من النقل والعقل. ما هو محلّ النزاع؟

إنّ محلّ النزاع هو رؤية الله سبحانه بالأبصار رؤية حقيقية، ولكن المجسمة يقولون بها بلا تنزيه، والأشاعرة يقولون بها مع التنزيه، أى بدون استلزام ما يمتنع عليه سبحانه، من المكان والجهة. وأمّا الرؤية القلبية، ومشاهدة الواجب من غير الطرق الحسية فخارج (۱۹۵) عن مصب البحث، إذ لم يقل أحد بامتناعها. والقائلون بالرؤية مع التنزيه على فرقتين: فرقة تعتمد على الأدلة العقلية دون السمعية، وفرقة أُخرى على العكس. فمن الأُولى: سيف الدين الآمدى، أحد مشايخ الأشاعرة فى القرن السابع(۵۵۱ـ۶۳۱هـ)، يقول: لسنا نعتمد فى هذه المسألة على غير المسلك العقلى الذى أوضحناه، إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية، وهى ممّا يتقاصر عن إفادة القطع واليقين، فلا يذكر إلاّ على سبيل التقريب.(۱) ومن الثانية: الرازى فى عديد من كتبه كمعالم الدين ص ۶۷ والأربعين ص ۱۹۸،والمحصل ص ۱۳۸، فقال: إنّ العمدة فى جوازالرؤية ووقوعها هو السمع،وعليه الشهرستانى فى «نهاية الأقدام» ص ۳۶۹. هذه هى الأقوال الدارجة حول الرؤية، وقد عرفت ما هو محلّ النزاع. الأمر الثانى: الأدلّة العقلية على جواز الرؤية

قد عرفت أنّ طرف النزاع فى المقام هو الأشاعرة، وفى مقدّمهم الشيخ الأشعرى، وهم من أهل التنزيه، فلأجل ذلك يطرحون المسألة بشكل يناسب مذهبهم. يقول التفتازانى: ذهب أهل السنة إلى أنّ الله تعالى يجوز أن يرى وأنّ المؤمنين فى الجنّة يرونه منزّهاً عن المقابلة والجهة والمكان.(۲) وهذه القيود التى ذكرها التفتازانى، وإن كانت غير واردة فى كلام صاحب المنهج، ولكن الفكرة بهذه الصورة قد نضجت فى طوال قرون متمادية، إنّما الكلام فى إمكان وقوع هذه الرؤية، أى أن تتحقّق الرؤية بالأبصار، ولكن ______ ۱ . غاية المرام فى علم الكلام: ۱۷۴. ۲ . شرح المقاصد:۲/۱۱۱.

(۱۹۶)

مجرّدة عن المقابلة والجهة والمكان، وهذا ما يصعب تصوّره للإنسان. فتحقّق الرؤية ـ سواء قلنا بأنّها تتحقّق بانطباع صورة المرئى فى العين كما عليه العلم الحديث، أو بخروج الشعاع كما عليه بعض القدماء ـ فى غير هذه الظروف أشبه بترسيم أسد بلا رأس ولا ذنب

علی جسم بطل ;ولأجل ذلک یحاول التفتازانی أن یصحّح هذا النوع من الرؤیة ویقول: إنّا إذا عرفنا الشمس مثلاً بحدّ أو رسم، کان نوعاً من المعرفة، ثمّ إذا أبصرناها وغمضنا العین، کان نوعاً آخر فوق الأوّل، ثمّ إذا فتحنا العین حصل نوع آخر من الإدراک فوق الأوّلین نسمیه الرؤیة، ولا تتعلّق فی الدنیا إلاّبما هو فی جهة ومکان، فمثل هذه الحالة الإدراکیة، هل تصحّ أن تقع بدون المقابلة والجهة، وأن تتعلّق بذات الله تعالی منزهاً عن الجهة والمکان، أو لا؟.(۱) یلاحظ علیه: أوّلاً: أنّ الرؤیة الأُولی أیضاً قبل الغمض، تصدق علیها الرؤیة، ولیس الاختلاف بین الرؤیتین إلاّ فی الوضوح والخفاء والقصر والطول، ولکنّه إنّما خصّ النزاع بالرؤیة الثانیة لأجل ما ورد فی الروایات، من أنّ المؤمنین یرون ربهم یوم القیامة کفلق البدر. ثانیاً: أنّ الرؤیة قائمة بأُمور ثمانیة: ۱. سلامة الحاسة ۲. المقابلة أو حکمها کما فی رؤیة الصور المنطبعة فی المرآة ۳. عدم القرب المفرط ۴. عدم البعد کذلک۵. عدم الحجاب بین الرائی والمرئی۶. عدم الشفافیة، فإنّ ما لا لون له کالهواء لا یری ۷. قصد الرؤیة ۸. وقوع الضوء علی المرئی وانعکاسه منه إلی العین. فلو قلنا بأنّ هذه الشرائط لیست إلزامیة بل هی تابعة لظروف خاصة، ولکن قسماً منها یعد مقوماً للرؤیة بالأبصار، وهو کون المرئی فی حیز خاص، ____________ ۱ . شرح المقاصد:۲/۱۱۱.

(۱۹۷)

وتحقّق نوع مقابلة بین الرائی والمرئی وعند ذلک کیف یمکن أن تتحقّق الرؤیة بلا بعض هذه الشرائط. ثمّ إنّ بعض المثقفین من الأشاعرة لما وقعوا فی مخمصة إزاء هذه الإشکالات، التجأوا إلی أمر آخر، وهو القول بأنّ کلّ شیء فی الآخرة غیره فی الدنیا. وهذا الکلام وإن کانت علیه مسحة من الحقّ، لکن لا یعنی به أنّ حقیقة الأشیاء فی الآخرة تباین حقیقتها فی الدنیا، وهذا مثل أن یقال: إنّ حقیقة المربع والمثلث فی الآخرة غیرهما فی الدنیا، أو إنّ نتیجة «۲*۲» تصیر فی الآخرة خمسة، بحجّة أنّ کلّ شیء فی الآخرة غیره فی الدنیا، وإنّما المراد من القاعدة هو أنّ کلّ ما یوجد من الأشیاء فی الآخرة یکون بأکمل الوجود وأمثله، لا أنّه یباینه علی وجه الإطلاق. یقول سبحانه: (کُلَّما رُزِقُوا مِنْها مِنْ ثَمَرَة رِزْقاً قالُوا هذا الَّذِی رُزِقْنا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً).(۱) ثمّ إنّ الأشعری وبعده تلامیذ منهجه استدلّوا علی الجواز بوجهین: أحدهما یرجع إلی الجانب السلبی، وأنّه لا یترتب علی القول بالرؤیة شیء محال، والآخر إلی الجانب الإیجابی، وأنّ مصحح الرؤیة فی الأشیاء هو الوجود، وهو مشترک بین الخالق والمخلوق. ثمّ أکّدوا الأدلّة العقلیة بالأدلة السمعیة، وعلی ذلک فیقع الکلام فی تحریر أدلّتهم فی مقامین: الأدلّة العقلیة، والأدلة السمعیة. ونقدّم العقلیة: الدلیل العقلی الأوّل لجواز الرؤیة إنّ تجویز الرؤیة لا یستلزم شیئاً ممّا یستحیل علیه سبحانه، فلا یلزم کونه حادثاً أو إثبات حدوث معنی فیه، أو تشبیهه أو تجنیسه، أو قلبه عن حقیقته، أو تجویره أو تظلیمه، أو تکذیبه. ثمّ أخذ الأشعری فی شرح نفی هذه اللوازم علی وجه مبسوط، ونحن نقتطف منه جملتین: ۱. «لیس فی جواز الرؤیة إثبات حدث، لأنّ المرئی لم یکن مرئیاً لأنّه ____________ ۱ . البقرة:۲۵.

(۱۹۸)

محدث، ولو کان مرئیاً لذلک للزم أن یری کلّ محدث، وذلک باطل». ۲. «لیس فی إثبات الرؤیة لله تعالی تشبیه».(۱) یلاحظ علی الفقرة الأُولی: أنّ الملازمة ممنوعة، إذ لقائل أن یقول: إنّ الحدوث لیس شرطاً کافیاً فی الرؤیة حتی یلزم رؤیة کلّ محدث، بل هو شرط لازم یتوقف علی انضمام سائر الشروط، وبما أنّ بعضها غیر متوفّر فی المجردات المحدثات، لا تقع علیه الرؤیة. ویلاحظ علی الفقرة الثانیة: أنّه اکتفی بمجرّد ذکر الدعوی، ولم یعززها بالدلیل، مع أنّ مشکلة البحث هی التشبیه الذی أشار إلیه، فإنّ حقیقة الرؤیة قائمة بالمقابلة ولو بالمعنی الوسیع، ولولاها لا تتحقّق،والمقابلة لا تنفک عن کون المرئی فی جهة ومکان، وهذا یستلزم کونه سبحانه ذا جهة ومکان، وهو نفس التشبیه والتجسیم. وکیف یقول إنّ تجویز الرؤیة لا یستلزم التشبیه؟! «ما هکذا تورد یا سعد الإبل»! وهناک إشکال آخر التفت إلیه الشیخ، فعرضه وأجاب عنه، ونحن نعرض الإشکال والجواب بنصّیهما،قال: فإن عارضونا بأنّ اللمس والذوق والشم، لیس فیه إثبات الحدث، ولا حدوث معنی فی الباری تعالی، قیل لهم: قد قال بعض أصحابنا إنّ اللمس ضرب من ضروب المماسات، وکذلک الذوق وهو اتصال اللسان و اللهوات بالجسم الذی له الطعم، وإنّ الشمّ هو اتصال الخیشوم بالمشموم الذی یکون

عنده الإدراك له، وإنّ المتماسين إنّما يتماسان بحدوث مماسين فيهما، وإنّ في إثبات ذلك إثبات حدوث معنى فى البارى. يلاحظ عليه: أنّ التفريق بين الأبصار وسائر الإدراكات الحسية تفريق بلا جهة، وما ذكره من أنّ المتماسّين إنّما يتماسّان بحدوث مماسّين فيهما... مجمل جداً، وذلك لأنّه إن أراد أنّ اللمس يوجب حدوث نفس المماسين وذاتهما فهو ممنوع، لأنّ ذاتهما كانتا موجودتين قبل تحقّق اللمس، وإن أراد حدوث ـــــــــــــــــــ ۱ . اللمع: ۶۱ـ ۶۲.

(۱۹۹)

وصف مادى ورابطة جسمانية، وهى التى عبر عنها بقوله:«إنّ اللمس ضرب من ضروب المماسات» فتلك الحالة أيضاً حادثة عند الإبصار، غاية الأمر أنّ اللمس ضرب من ضروب المماسات، والإبصار ضرب من ضروب المقابلات، وبإعمال كلّ واحد من الحواس تتحقّق إضافة بين الحاسة والمحسوس، وفى ظلها يتحقّق الإبصار واللمس والشمّ والذوق. وأضف إلى ذلك ما نقله عن بعض أصحابه فى نقد السؤال الماضى وحاصله: إنّ لمسنا أو ذوقنا أو شمنا إياه سبحانه، يتصور على صورتين: ۱. أن يحدث الله تعالى للذائق أو الشام أو اللامس إدراكاً من غير أن يحدث فى البارى تعالى معنى. ۲. تلك الصورة لكن يحدث فيه سبحانه معنى، فالثانى غير جائز، والأوّل جائز، ولكن الأمر فى التسمية إلى الله، إن أمرنا أن نسمّيه لمساً وذوقاً وشماً سمّيناه، وإن منعنا امتنعنا.(۱) يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ معنى ذلك أن يكون سبحانه مشموماً ملموساً، مذوقاً، إذا لم يحدث فيه معنى بشمنا، وذوقنا، ولمسنا، وهذا فى نهاية الضعف لا تجترئ عليه المجسّمة، فكيف بالمنزّهة؟! وثانياً: أنّ إيجاده سبحانه فى جوارحنا إدراكاً، حتى يتحقّق فى ظله لمسه وذوقه، وشمّه، بلا حدوث معنى فيه، أشبه بترسيم الأسد على عضد البطل، من غير رأس ولا ذنب، لأنّ واقعية أعمال هذه الحواس لا تنفك عن تحقّق إضافة ورابطة بينها و بين المحسوس من غير فرق بين الإبصار وغيره، وهذه الإضافة إضافة مقولية قائمة بالطرفين. وقد التزم المجيب بامتناع هذا القسم، وإنّما سوغ قسماً آخر، غير معقول ولا متصوّر. ـــــــــــــــــــ ۱ . اللمع: ۶۲.

(۲۰۰)

وباختصار: إنّ الدليل السلبى الذى اعتمد عليه الشيخ الأشعرى غير كاف، لأنّ الرؤية تستلزم التشبيه، أى ما يستحيل عليه سبحانه من كونه طرف الإضافة المقولية الحاصلة بينه و بين الحواس. الدليل العقلى الثانى لجواز الرؤية

إنّ الوجود هو المصحح للرؤية، وهو مشترك بين الواجب وغيره وقد نسبه فى المواقف إلى الشيخ الأشعرى والقاضى وأكثر أئمّة الأشاعرة.(۱) وحاصله: أنّ الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض، ولابدّ للرؤية المشتركة من علّة واحدة وهى إمّا الوجود أو الحدوث، والحدوث لا يصلح للعلية، لأنّه أمر عدمى، فتعيّن الوجود، والوجود مشترك بين الواجب والممكن، فينتج أنّ صحّة الرؤية مشتركة بين الواجب والممكن. وقد اعترض على ذلك البرهان فى الكتب الكلامية، حتى من جانب نفس الأشاعرة(۲)، بكثير ولكنّا نعتمد فى نقض هذا البرهان على ما يبطله من أساسه، فنقول: إنّ الحصر فى كلامه غير حاصر، فمن أين علم أنّ مصحّح الرؤية هو الوجود؟ إذ من المحتمل أن يكون الوجود شرطاً لازماً، لاـ شرطاً كافياً، ويكون الملاك هو الوجود الممكن، وليس المراد من الممكن فى قولنا «الوجود الممكن» الإمكان الذاتى، الذى يقع وصفاً للماهية، حتى يقال بأنّ الماهية ووصفها «الإمكان» من الأُمور العدمية والاعتبارية لا تصلح أن تكون جزء العلّة، بل المراد هو الإمكان الذى يقع وصفاً للوجود، ومعناه كون الوجود متعلقاً بالغير قائماً به، كقيام المعنى الحرفى بالمعنى الاسمى، وليس الإمكان بهذا المعنى شيئاً غير حقيقة الوجود الإمكانى، كما أنّ الوجوب ليس وراء نفس حقيقة ـــــــــــــــــــ ۱ . شرح المواقف:۸/۱۱۵. ۲ . تلخيص المحصل: ۳۱۷، غاية المرام:۱۶۰، شرح التجريد للقوشجى: ۴۳۱ وغيره.

(۲۰۱)

الوجود فى الواجب شيئاً طارئاً عليه، ومع قيام هذا الاحتمال لاـ يصحّ للمستدلّ أن يجعل مصحّح الرؤية نفس الوجود، ثمّ يدّعى اشتراكه بين الواجب وغيره. بل هناك احتمال ثالث، هو أن يكون الملاك ومصحّح الرؤية هو الوجود الإمكانى المادى، الذى يقع فى إطار شرائط خاصة لتحقّقها، وهى عبارة عن المقابلة وكونه طرف الإضافة المقولية بين البصر والمبصر، بضميمة وجود الضوء بينهما،

فادّعاء كون الملاك أمراً وسيعاً (الوجود)، يحتاج إلى دليل. ولو أردنا أن نقف على ما هو الملاك ـ من زاوية العلوم الطبيعية ـ فإنّ الإبصار حسب هذه العلوم رهن ظروف خاصة، ولا تعدو عن كون المبصر موجوداً ممكناً مادياً، يقع فى أُفق الحس حيث يوجد هناك ضوء، وادّعاء إمكان الإبصار فى غير هذه الظروف يحتاج إلى دليل، وليس الاحتمال كافياً فى مقام البرهان. والعجب أنّه يدّعى أنّ مصحّح الرؤية هو الوجود، وعليه أن يعترف بصحّة رؤية الأفكار والعقائد، والروحيات والنفسانيات من القدرة والإرادة، إلى غير ذلك من الموجودات التى لا يشكّ أحد فى امتناع رؤيتها. ولكن الشيخ حسب نقل شارح المواقف أجاب عن هذا النقض بقوله: إنّنا لا نرى هذه الأشياء التى ذكرتموها لجريان العادة من الله بعدم الرؤية، فإنّه أجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا، ولكن لا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها.(۱) ولا ـ يخفى أنّ كلامه يتضمن المصادرة على المطلوب، إذ من أين وقف على إمكان رؤيتها حتى يصحّ تعليل عدم وقوعها بقوله: «أجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا مع إمكانها» فإنّ الكلام فى نفس الإمكان، والخصم يدّعى الامتناع وهو يدّعى خلافه. أضف إلى ذلك أنّ اللجوء إلى عادة الله فى كلمات الشيخ الأشعرى ــــــــــــــــــــ ۱ . شرح المواقف:۸/۱۲۳.

(۲۰۲)

وأتباعه، يرجع لبه إلى إنكار السببية والمسببية بين عوالم الوجود ودرجات العالم، وأنّ كلّ حادثة طارئة تستند إليه سبحانه مباشرة، وأنّه هو المحرق والمبرد، وما يتبادر إلى الأذهان والحواس من كون النار محرقة ليس إلاّ ـ جريان عادة الله على إيجاد الحرارة بعد وجود النار، ولا صلة بين النار والحرارة. وهذا الأصل الذى يعتمد عليه الأشاعرة فى كثير من المواضع يضاد الكتاب العزيز والبرهان القويم. كيف و قد صرّح سبحانه فى الذكر الحكيم بتأثير العلل الطبيعية فى معلولاتها بإذن منه سبحانه، ونكتفى من الآيات الكثيرة بآية واحدة: (الّذى جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِراشاً وَالسَّماءَبِناءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّماءِماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَكُمْ فَلا تَجْعَلُوا للّهِ أَنْداداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (۱). أنظر إلى قوله سبحانه(فَأخرج به)أى بسبب الماء، فللماء سببية وتأثير فى خروج الثمرات.(۲) الأمر الثالث: دليل القائلين بالجواز من القرآن

استدل القائلون بجواز الرؤية بآيات كثيرة نذكر المهم منها: الأية الأُولى قوله سبحانه: (كَلاّ بَلْ تُحِبُّونَ الْعاجِلَةَ* وَتَذَرُونَ الآخِرَةَ* وُجُوهٌ يَومَئِذ ناضِرَةٌ *إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ* وَوُجُوهٌ يَومَئِذ باسِرَةٌ* تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ) .(۳) تمسّكت الأشاعرة لجواز رؤية الله بهذا الدليل السمعى، قائلين بأنّ النظر إذا كان بمعنى الانتظار، يستعمل بغير صلة، ويقال انتظرته، وإذا كان بمعنى التفكر يستعمل بلفظة «فى»، وإذا كان بمعنى الرأفة يستعمل باللام، وإذا كان بمعنى الرؤية يستعمل بـ«إلى» و النظر فى الآية استعمل بلفظ «إلى»، فيحمل ــــــــــــــ ۱ . البقرة:۲۲. ۲ . تقدّم الكلام فيه.لاحظ: ص ۱۶۱. ۳ . القيامة:۲۰ـ ۲۵.

(۲۰۳)

على الرؤية.(۱) قال الشيخ أبو الحسن: والدليل على أنّ الله تعالى يُرى بالأبصار قوله تعالى: (وُجُوهٌ يَومَئِذ ناضِرَةٌ* إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ) (۲) ولا ـ يجوز أن يكون معنى قوله (إِلى ربّها ناظرة)معتبرة، كقوله تعالى: (أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ)(۳). لأنّ الآخرة ليست بدار اعتبار، ولا يجوز أن يعنى متعطفة راحمة كما قال: «ولا ينظر إليهم» أى لا يرحمهم ولا يتعطف عليهم، لأنّ البارى لا يجوز أن يتعطف عليه(۴). ولا ـ يجوز أن يعنى منتظرة، لأنّ النظر إذا قرن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين، لأنّ القائل إذا قال: أنظر بقلبك فى هذا الأمر، كان معناه نظر القلب، وكذلك إذا قرن النظر بالوجه لم يكن معناه إلاّ نظر الوجه. والنظر بالوجه هو نظر الرؤية الذى يكون بالعين التى فى الوجه، فصحّ أنّ معنى قوله تعالى :(إِلى رَبِّها ناظِرةٌ) رائية. إذا لم يجز أن يعنى شيئاً من وجوه النظر الأُخرى.(۵) قال أيضاً حول دلالة الآية على الرؤية: إنّ النظر فى هذه الآية لا يمكن أن يكون نظر الانتظار، لأنّ الانتظار معه تنقيص وتكدير، وذلك لا يكون يوم القيامة، لأنّ الجنّة دار نعيم وليست دار ثواب أو عقاب، ولا يمكن أن يكون نظر الاعتبار، لأنّ الآخرة ليست دار الاعتبار بل دار ثواب أو عقاب، ولا ـ يمكن أن يكون نظر القلب، لأنّ الله تعالى ذكر النظر مع الوجه، فاتضح أنّه نظر العينين، وإذا بطلت هذه

المعانی ـــــــــــــــ ۱ . شرح التجرید للقوشجی: ۳۳۴. ۲ . القیامة: ۲۲ـ۲۳. ۳ . الغاشیة: ۱۷. ۴ . هذا سهو من قلمه، لأنّ الآیة تتضمن نفی نظره سبحانه إلیهم بالرحمة والعطف، لا ـ نظرهم إلیه بالعطف والحنان حتی یصح قوله: «لأنّ الباری لا یجوز أن یتعطف علیه» فلاحظ. ۵ . اللمع: ۶۴.

(۲۰۴)

للنظر لم یبق إلّا حالة واحدة وهی نظر الرؤیة. یلاحظ علیه: من أین وقف الشیخ الأشعری علی أنّ الآیات تحکی عن أحوال المؤمنین بعد دخول الجنّة والکافرین بعد الاقتحام فی النار؟ والظاهر بقرینة قوله: (تَظُنُّ أَنْ یُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ) أنّ الآیات تحکی عن أحوالهم قبل دخولهم فی مستقرهم ومأواهم، فلا ـ مانع من أن یکون انتظار من دون أن یکون هناک تکدیر وتنقیص. قد شغلت هذه الآیة بال الأشاعرة والمعتزلة، فالفرقة الأُولی تصرُّ علی أنّ النظر هنا بمعنی الرؤیة، والثانیة تصر علی أنّها بمعنی الانتظار لا الرؤیة، ویقولون: إنّ النظر إذا استعمل مع «إلی» یجیء بمعنی الانتظار أیضاً، یقول الشاعر: وجوه ناظرات یوم بدر * إلی الرحمن یأتی بالفلاح(۱) أی منتظرة إتیانه تعالی بالنصرة والفلاح. إلی غیر ذلک من الآیات والروایات والأشعار العربیة، الواردة فیها تلک اللفظة بمعنی الانتظار، حتی فیما إذا کانت مقرونة بـ«إلی». غیر أنّ الحقّ أنّ الآیة لا تدلّ علی نظریة الأشاعرة، حتی ولو قلنا إنّ النظر فی الآیة بمعنی الرؤیة، فإنّ الآیة علی کلا المعنیین تهدف إلی أمر آخر، لا صلة له بمسألة الرؤیة، ویعرف مفاد الآیات بمقارنة بعضها ببعض، وإلیک بیانه: إنّ الآیة الثالثة تقابل الآیة الأُولی، کما أنّ الرابعة تقابل الثانیة، وعند المقابلة یرفع إبهام الثانیة بالآیة الرابعة، وإلیک تنظیم الآیات حسب المقابلة: أ. (وجوه یومئذ ناضرة) ـ یقابلها قوله: (وجوه یومئذ باسرة) . ب. (إلی ربّها ناظرة) ـ یقابلها قوله: (تظن أن یفعل بها فاقرة) . وبما أنّ المقابل للآیة الثانیة واضح المعنی، فیکون قرینة علی المراد منها، ـــــــــــــــ ۱ . وفی روایة: تنتظر الخلاصا.

(۲۰۵)

فإذا کان المقصود من المقابل أنّ الطائفة العاصیة تظن وتتوقع أن ینزل بها عذاب یکسر فقارها، ویقصم ظهرها، یکون المراد من عدله وقرینه عکسه وضدّه، ولیس هو إلاّ ـ أنّ الطائفة المطیعة تکون مستبشرة برحمته،ومتوقعة لفضله وکرمه، لا ـ النظر إلی جماله وذاته وهویته، وإلاّ ـ لخرج المقابلان عن التقابل وهو خلف. وبعبارة أُخری: یجب أن یکون المقابلان ـ بحکم التقابل ـ متحدی المعنی والمفهوم، ولا ـ یکونا مختلفین فی شیء سوی النفی والإثبات، فلو کان المراد من المقابل الأوّل أعنی: (إلی ربّها ناظرة)، هو رؤیة جماله سبحانه وذاته، فیجب أن یکون الجزاء فی قرینه، أعنی: (تظن أن یفعل بها فاقرة) هو حرمان هؤلاء عن الرؤیة، أخذاً بحکم التقابل. وبما أنّ تلک الجملة ـ أعنی: القرین الثانی ـ لا تحتمل ذلک المعنی، أعنی: الحرمان من الرؤیة، بل صریحة فی انتظار العذاب الفاقر، یکون ذلک قرینة علی المراد من القرین الأوّل، هو رجاء رحمته وانتظار فرجه وکرمه. بیان آخر

إنّ المراد من «ناظرة» سواء أفسرت بمعنی الانتظار أم النظر المرادف مع الرؤیة، هو توقّع المطیعین المتقین الرحمة الإلهیة، فی مقابل توقع العصاة عذابه الفاقر، فإذا کان هو المراد من الآیة حسب التقابل، فلو قلنا بأنّ لفظة «ناظرة» بمعنی الانتظار تسقط دلالة الآیة علی الرؤیة ـ ولو کانت بمعنی النظر المرادف مع الرؤیة ـ فهی کنایة عن انتظار الرحمة، مثلاً یقال: فلان ینظر إلی ید فلان، یراد أنّه رجل معدم محتاج لیس عنده شیء، وإنّما یتوقع أن یعطیه ذلک الشخص، فما أعطاه ملکه، وما منعه حرم منه، وهذا ممّا درج علیه الناس فی محاوراتهم العرفیة، إذ یقول إنسان فی حقّ آخر«فلان ینظر إلی الله ثمّ إلیک» فالنظر، وإن کان هنا بمعنی الرؤیة بلا شک، لکنّه کنایة عن انتظار فضله سبحانه وکرمه، کانتظاره بعد الله فضل سیده، ویفسره فی «أقرب الموارد» بقوله«یتوقع فضل الله ثمّ کرمک» و الآیة نظیر قول القائل: إنّی إلیک لما وعدت لناظر * نظر الفقیر إلی الغنیّ الموسر (۲۰۶)

فمحور البحث والمراد، فی أمثال المورد، هو توقّع الرحمة وحصولها، أو عدم توقّعها وشمولها، فالطغاة یظنون شمول عذاب یفقرهم ویکسر ظهورهم، والصالحون یظنّون عکسه وضدّه. وأمّا رؤیة الله سبحانه ووقوع النظر إلی ذاته فخارج عن مدار البحث فی هذه المواقع، والأشعری وکلّ من استدلّ بهذه الآیة علی الرؤیة خلط المعنی المکنّی به بالمعنی المکنّی عنه. فقد کنّی بالنظر إلی الله عن

الانتظار لرحمته وشمول فضله وكرمه. ولذلك نظائر فى الكتاب العزيز، يقول سبحانه: (إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّهِ وَأَيمانِهِمْ ثَمَناً قَليلاً أُولئِكَ لا خَلاقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلا يُكَلِّمُهُمُ اللّهُ وَلا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ القِيامَةِ وَلا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذابٌ أَليم) (١). والمراد من قوله: «لا ينظر إليهم» هو المعنى المكنّى عنه، وهو طردهم عن ساحته، وعدم شمول رحمته لهم، وعدم تعطّفه عليهم،وتدلّ على ذلك الآية المتقدّمة عليها، حيث قال عزّ من قائل: (بَلى مَنْ أَوفى بِعَهْدِهِ وَاتّقى فَإِنَّ الله يُحِبُّ المُتَّقينَ) .(٢) فلو قمنا بالمقابلة يكون سياق الآيات بالشكل التالى: (مَن أَوفى بِعَهدِهِ وَاتّقى) يكون جزاؤه قوله:(يحبّه الله فإنّ الله يحبّ المتقين).

و(إِنَّ الَّذينَ يَشترون بِعَهْدِ الله وَأَيمانِهِمْ ثَمَناً قَليلًا) يكون جزاؤهم قوله: (لا يُكَلّمُهُمُ اللّهوَلا يَنْظُر إِليهِمْ يَومَ القِيامةِ) . فالإبهام الموجود فى الجزاء الثانى يرتفع بالمعنى المتبادر من الجزاء الأوّل، فبما أنّ المراد منه هو عموم رحمته وشمول فضله يكون المراد من الجزاء الثانى هو قبض رحمته وعدم شموله لهم. وإن شئت قلت: إنّ المراد من «لا ينظر إليهم» ليس هو عدم رؤية الله وعدم مشاهدته إيّاهم، لأنّ رؤيتهم أو عدم رؤيته ليس أمراً مطلوباً لهم حتى ________________ ١ . آل عمران: ٧٧. ٢ . آل عمران: ٧۶.

(٢٠٧)

يُهَدَّدوا بعدم النظر إليهم وإنّما النافع بحالهم هو وصول رحمته إليهم، والمضر بحالهم عدم شمول لطفه لهم، فيكون المراد عدم تعطّفه إليهم. هذا هو مفتاح حل المشكل المتوهم فى الآية، فتفسير الآية برؤية الله أخذاً بالمعنى المكنّى به غفلة عن محور البحث فيها. ويدلّ على أنّ المراد من النظر ـ حتى ولو كان بمعنى الرؤية ـ ليس هو الرؤية البصرية، بل المقصود انتظار الرحمة، تقديم المفعول، أعنى: «إلى ربّها» على الفعل والفاعل أعنى: «ناظرة»، فإنّ تقديمه يدلّ على معنى الاختصاص، والاختصاص صحيح لو قلنا بأنّ المراد هو انتظار رؤيته، لأنّ الإنسان فى هذا الظرف الهائل لا يتوقع إلاّ رحمة الله وعنايته ولطفه فقط، ولا يتوقع شيئاً سواها حتى يتخلص من أهوال القيامة، وأمّا رؤية الله سبحانه فليست بهذه المنزلة فى تلك الأحوال، فليس الناس بحالة لا يطلبون فيها إلاّ النظر إليه وعدم النظر إلى غيره. وإن عمّهم العذاب بعد الرؤية ليصحّ وجه الحصر. لأنّ ما ينجيهم من الأهوال هو رحمته،لا رؤية وجهه. يقول صاحب الكشاف: إنّ المؤمنين ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر ولا تدخل تحت العدد. فاختصاصه سبحانه بنظرهم إليه لو كان منظوراً إليه، محال أو غير واقع، فوجب حمله على معنى يصحّ معه الاختصاص. والذى يصحّ معه أن يكون من قبيل قول الناس«أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بى» يريد معنى التوقّع والرجاء ومن هذا القبيل قوله: وإذا نظرت إليك من ملك والبحر دونك زدتنى نعماً(١) إنّ هنا كلمة أُخرى للزمخشرى فى كشافه، يقول: «وسمعت سروية مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق الناس أبوابهم ويأوون إلى مقائلهم، تقول: «عيينتى نويظرة إلى الله وإليكم».تقصد راجية ومتوقعة لإحسانهم إليها، كما هو معنى قولهم: «أنا أنظر إلى الله ثمّ إليك»: «أتوقع فضل الله ثمّ فضلك».(٢) ________________ ١ . الكشاف:۴/۶۶٢. ٢ . الكشاف:٣/٢٩۴، فى تفسير قوله سبحانه:(إلى ربّها ناظرة) .

(٢٠٨)

فلو أنّ القوم تجرّدوا عن انتحال مسلك مسبق، ونظروا إلى القرآن بعين التفهّم والاستفادة، لما شكّ أحد فى أنّ المراد من النظر إلى الله سبحانه فى ذلك المشهد الرهيب هو رجاء رحمته وفضله وكرمه. وممّا ذكرنا تعرف أنّ ما أتعب به الشيخ نفسه لا يفيد شيئاً. فإنّ غاية ما أثبته هو أنّ النظر هنا بقرينة «وجوه» بمعنى الرؤية، ولكنّه لم يستدلّ على أنّ الرؤية هل هى المقصود بالذات، أو هى كناية عن معنى آخر وهو انتظار رحمته، واليقين بفضله وكرمه؟ مع أنّ هنا فرقاً واضحاً بين قولنا:«عيون يومئذ ناظرة» و (وجوه يومئذ ناظرة) فلو كان الأوّل ظاهراً فى الرؤية فليس الثانى كذلك. فهو فى الانتظار أوضح وأبين. وليس الفاعل فى قوله سبحانه :(إلى ربّها ناظرة) هو العيون، بل الوجوه المذكورة فى الآية المتقدمة، أعنى قوله: (وجوه يومئذ ناظرة) فالنظر منسوب إلى الوجوه لا إلى العيون، فافهم. وباختصار، إنّا لا نقول بأنّ النظر هنا نظر القلب، حتى يستدلّ الشيخ على عدم صحّته بأنّ النظر إذا قرن بالوجوه لم يكن معناه نظر القلب، الذى هو انتظاره، وإنّما نقول بأنّ المراد منه هو النظر بالعين، ولكن هذا المعنى المطابقى كناية عن معنى التزامى. والمقصود فى الكنايات هو المعنى الثانى لا المعنى الأوّل. فإذا قلت «فلان كثير الرماد» فصدقه يتوقّف على كثرة ضيوفه ووفرة من ينزل فى بيته، لا

على وجود رماد فى بيته. وعلى ذلك فالـذى يجب التركيز عليه هو الوقوف على ما هو مقصود المتكلّم من قوله: (إلى ربّهاناظرة) فهل هو يريـد أنّ جزاء المطيعين ذوى الوجوه النـاظرة هو النظر إلى ذات الله ورؤيته؟ أو أنّه كنايـة عن جزاء آخر، هو انتظـار رحمته وفضـله وكرمه، فى مقابـل الطغـاة ذوى الوجوه الباسـرة الظـانين بنزول العـذاب الفـاقر. وهـذه هى النكتـة المهمـة فى فهم الآيـة وقـد غفل عنها الأشـعرى وروّاد منهجه. الآيـة الثانيـة قوله سـبحانه: (وَلَمّا جاءَ مُوسى لِمِيقاتِنا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنى أَنْظُرْ (۲۰۹) إِلَيْکَ قالَ لَنْ تَرانى وَلكِنِ انْظُر إِلَى الجَبَلِ فَإِنِ اسْـتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوفَ تَرانى فَلَمّا تَجلّى رَبُّهُ لِلْجَبَل جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسـى صَـعِقاً فَلَمّا أَفاقَ قالَ سُـبْحانَکَ تُبْتُ إِلَيْکَ وَأَنَا أَوّلُ المُؤْمِنينَ) (۱).(۲) احتجت الأشاعرة بهذه الآية بوجهين:

الوجه الأـوّل:أنّ موسـى سـأل الرؤيـة ولو كـانت ممتنعـة لمـا سألهـا، لأـنّه إمّـا يعلم امتنـاع الرؤيـة أو يجهله، فـإن علم فالعاقل لا يطلب المحال،وإن جهله فهو لا يجوز فى حقّ موسـى، فإنّ مثل هـذا الشـخص لا يسـتحقّ أن يكون نبيّاً. يلاحظ عليه: أنّ المسـتدلّ أخـذ بآية واحـدة، وترک التـدبّر فى سـائر الآيـات الـواردة حـول الموضـوع، وتصـور أنّ الكليم ابتـدأ بـالسؤال وأُجيب بـالنفى،وعلى ذلـک بنى اسـتدلاله بأنّه لو كان ممتنعاً لما سأله الكليم، ولكن الحقيقة غير ذلک، وإليک بيانه:إنّ الكليم لماأخبر قومه بأنّ الله كلّمه وقرّبه وناجاه، قالوا لن نؤمن بک حتى نسـمع كلامه كما سـمعت، فاختار منهم سبعين رجلًا لميقات ربّه، فخرج بهم إلى طور سيناء وسأله سبحانه أن يكلّمـه، فلمّـا كلّمـه الله، وسـمعوا كلامـه، قـالوا لن نـؤمن لـک حـتى نرى الله جهرة، فعنـد ذلـک أخـذتهم الصاعقـة بظلمهم وعتـوهم واسـتكبارهم. وإلى هذه الواقعة تشير الآيات الثلاث التالية: ۱.(وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسـى لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتّى نَرى اللّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصّاعِقَةُ وَأَنْتُم تَنْظُرُونَ) .(۳) ۲.(يَسْأَلُـکَ أَهْلُ الكِتـابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَـدْ سَأَلُوا مُوسـى أَكْبَرَ مِنْ ذلِکَ فَقالُوا أَرِنَا اللّهَ جَهْرَةً فَأَخَـذَتْهُمُ الصّاعِقَـةُ بِظُلْمِهِم) .(۴) ۳. (وَاخْتـارَ مُوسـى قَومَهُ سَـبْعينَ رَجُلاًـ لِميقاتِنـا فَلَمّا أَخَـذَتْهُمُ الرَّجْفَـةُ قالَ ________________ ۱ . الأعراف:۱۴۳. ۲ . وقـد اسـتدلّت به الأشاعرة ولم يسـتدلّ به الشـيخ أبو الحسن فى لمعه وإنّما ذكرناه تتميماً للبحث. ۳ . البقرة:۵۵. ۴ . النساء:۱۵۳.

(۲۱۰) رَبِّ لَوْ شِـئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْـلُ وَإِيّاىَ أَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنّا إِنْ هِىَ إِلاّ فِتْنَتُکَ تُضِلُّ بِها مَنْ تَشاءُ وَتَهْـدِى مَنْ تَشاءُ أَنْتَ وَلِيُّنا فَاغْفِر لَنا وَارْحَمْنا وَأَنْتَ خَيرُ الغافِرين).(۱)

إلى هـذه اللحظـة الحسّاسـة لم يَحُمْ الكليم حول الرؤية، ولم ينبس فيها ببنت شـفة، ولم يطلب شـيئاً، بل طلب منه سـبحانه أن يحييهم، حتى يـدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع إليهم، فلربما قالوا إنّک لما لم تكن صادقاً فى قولک:إنّ الله يناجيک، ذهبت بهم فقتلتهم، فعند ذلک أحياهم الله وبعثهم معه. وهذا هو مقاله. يقول سبحانه عنه(قال ربّ لو شئت أهلكتهم من قبل وإيّاى أتهلكنا بما فعل السُّفهاء منّا إن هى إلاّفتنتک) . فلو كان هناک سؤال من موسى فإنّما كان بعد هذه المرحلة، وبعد إصابة الصاعقة للسائلين وعودهم إلى الحياة بـدعاء موسـى. وعنـد ذلـک يطرح السؤال الآـتى: هـل يصـحّ أن ينسب إلى الكليم ـ بعـد ما رأى بأُمّ عينه ما أصاب القوم من الصاعقة والـدمار، إثر سؤالهم الرؤية ـ أنّه قام بالسؤال لنفسه بلا داع وسـبب مبرر أو بلا ضـرورة؟ أو أنّه ما قام بالسؤال ثانياً إلاّ بعد إصـرار قومه وإلحاحهم عليه أن يسأل الرؤية لا لهم بل لنفسه، حتى تحصل رؤيته لله مكان رؤيتهم، فيؤمنوا به بعد إخباره بالرؤية؟ لا شکّ أنّ الأوّل بعيد جداً لا تصحّ نسبته إلى من يملک شـيئاً من العقل والفكر، فضلاً عن نبى عظيم مثل الكليم. كيف وقد رأى جزاء من سأل الرؤية، فالثـانى هو المتعين، وفى نفس الآيـة قرائن تـدلّ على أنّ السؤال فى المرة الثانيـة كان بإصـرار القوم وإلحاحهم،وكفى فى القرينـة قوله (أَتُهلكنا بما فعل السُّفهاء)حيث يعـد السؤال من فعل السـفهاء، ومعه كيف يصـحّ له الإقدام بلا ملزم و مبرر أو بلا ضـرورة وإلجاء،وبما أنّ الله سبحانه يعلم بأنّه لم يقدم إلى ________________ ۱ . الأعراف:۱۵۵.

(۲۱۱)

السؤال إلاّـ بإصـرار قومه حتى يكبت هؤلاـء ويسـكتهم، لم يوجّه إلى الكليم أى مؤاخـذة، بـل خـاطبه بقوله(لن ترانى ولكن انظر إلى الجبـل فإن اسـتقر مكانه فسوف ترانى) . وهناک كلام للإمام الطاهر على بن موسـى الرضا ـ عليه السَّلام ـ يعرب عن صـحّة ما ذكرناه،

وأنّ سؤال الكليم لم يكن من جانب نفسه، بل من جانب قومه. قال الإمام ـ عليه السَّلام ـ «إنّ كليم الله موسى بن عمران ـ عليه السَّلام ـ علم أنّ الله، تعالى عن أن يرى بالأبصار، ولكنّه لما كلّمه الله عزّوجلّ وقرّبه نجياً، رجع إلى قومه فأخبرهم أنّ الله عزّوجلّ كلّمه وقرّبه وناجاه، فقالوا: لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت. وكان القوم سبعمائة ألف رجل، فاختار منهم سبعين ألفاً، ثمّ اختار منهم سبعة آلاف، ثمّ اختار منهم سبعمائة، ثمّ اختار منهم سبعين رجلاً ـ لميقات ربّه، فخرج بهم إلى طور سيناء، فأقامهم في سفح الجبل،وصعد موسى ـ عليه السَّلام ـ إلى الطور وسأل الله تبارك وتعالى أن يكلّمه، ويسمعهم كلامه، فكلّمه الله، تعالى ذكره، وسمعوا كلامه من فوق وأسفل ويمين وشمال ووراء وأمام. لأنّ الله عزّ وجلّ أحدثه في الشجرة، ثمّ جعله منبعثاً منها حتى سمعوه من جميع الوجوه فقالوا: لن نؤمن لك بأنّ هذا الذي سمعناه كلام الله حتى نرى الله جهرة، فلمّا قالوا هذا القول العظيم واستكبروا وعتَوا، بعث الله عزّوجلّ عليهم صاعقة فأخذتهم بظلمهم فماتوا. فقال موسى: يا ربّ ما أقول لبني إسرائيل إذا رجعت إليهم وقالوا: إنّك ذهبت به فقتلتهم، لأنّك لم تكن صادقاً فيما ادعيت من مناجاة الله إيّاك، فأحياهم الله وبعثهم معه. فقالوا: إنّك لو سألت الله أن يريك أن تنظر إليه لأجابك، وكنت تخبرنا كيف هو فنعرفه حقّ معرفته، فقال موسى ـ عليه السَّلام ـ: «يا قوم إنّ الله لا يُرى بالأبصار ولا كيفية له، وإنّما يُعرف بآياته ويُعلم بأعلامه. فقالوا لن نؤمن لك حتى تسأله، فقال موسى ـ عليه السَّلام ـ: يا ربّ قد سمعت مقالة بني إسرائيل وأنت أعلم بصلاحهم، فأوحى الله جلّ جلاله إليه: يا (٢١٢)

موسى اسألني ما سألوك فلن أُؤاخذك بجهلهم، فعند ذلك قال موسى ـ عليه السَّلام ـ: ربّ أرني أنظر إليك. قال: لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه (وهو يهوى) فسوف تراني، فلما تجلّى ربّه للجبل (بآية من آياته) جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً، فلمّا أفاق قال: سبحانك تبت إليك(يقول: رجعت إلى معرفتي بك عن جهل قومي) وأنا أوّل المؤمنين (منهم بأنّك لا ـ تُرى)، فقال المأمون: لله درك يا أبا الحسن.(١) ثمّ إنّ للعلامة الزمخشري كلاماً حول تفسير الآية هو فصل الخطاب، يقرب كلامه ممّا نقلناه عن الإمام الطاهر أبي الحسن الرضا ـ عليه السَّلام ـ، فإلى القارىء نصه: «فإن قلت: كيف طلب موسى ـ عليه السَّلام ـ ذلك وهو من أعلم الناس بالله وصفاته و مايجوز عليه ومالا يجوز، وبتعاليه عن الرؤية التي هي إدراك ببعض الحواس، وذلك إنّما يصحّ فيما كان في جهة،وما ليس بجسم ولا عرض فمحال أن يكون في جهة. قلت: ما كان طلب الرؤية إلاّ ليبكِّت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضُلاّلاً، وتبرأ من فعلهم،وليلقمهم الحجر ;وذلك أنّهم حين طلبوا الرؤية أنكر عليهم،وأعلمهم الخطأ ونبّههم على الحقّ، فلجّوا وتمادوا في لجاجهم، وقالوا: لابدّ، ولن نؤمن حتى نرى الله جهرة. فأراد أن يسمعوا النصّ من عند الله باستحالة ذلك،وهو قوله: «لن تراني» ليتيقّنوا وينزاح عنهم ما دخلهم من الشبهة، فلذلك قال: (ربِّ أرني أَنظر إليك). فإن قلت: فهلّا قال: أرهم ينظروا إليك؟ قلت: لأنّ الله سبحانه إنّما كلّم موسى ـ عليه السَّلام ـ وهم يسمعون، فلمّا سمعوا كلام ربّ العزّة أرادوا أن يرى موسى ذاته فيبصروه معه، كما أسمعه كلامه فسمعوه معه،إرادة مبنية على قياس فاسد، فلذلك قال موسى:(أرني أَنظر إليك) ولأنّه إذا زجر عمّا طلب وأنكر عليه في نبوته واختصاصه وزلفته عند الله، وقيل له: لن يكون ذلك، كان غيره أولى بالإنكار، ولأنّ الرسول إمام أُمّته فكان ما يخاطب به أو ما

________________ ١ . توحيد الصدوق:١٢١ـ ١٢٢.

(٢١٣)

يخاطب، راجعاً إليهم، وقوله: (أَنظر إليك) وما فيه من معنى المقابلة التي هي محض التشبيه والتجسيم، دليل على أنّه ترجمة عن مقترحهم،وحكاية لقولهم، وجلّ صاحب الجمل أن يجعل الله منظوراً إليه، مقابلاً بحاسة النظر، فكيف بمن هو أعرف في معرفة الله تعالى من واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والنظام وأبي الهذيل والشيخين وجميع المتكلّمين. فإن قلت: ما معنى «لن»؟ قلت: تأكيد النفي الذي تعطيه «لا» و ذلك أنّ «لا» تنفي المستقبل، تقول: لا أفعل غداً، فإذا أكدت نفيها قلت: لن أفعل غداً. والمعنى أنّ فعله ينافي حالي، كقوله: (لَنْ يَخْلُقُوا ذُباباً وَلو اجْتَمعوا له) ، فقوله: (لا تُدركه الأَبصار) نفي للرؤية فيما يستقبل و (لن تراني) تأكيد و بيان، لأنّ النفي مناف لصفاته.(١) ذلك كلام الإمام الطاهر علي بن موسى الرضا ـ عليه السَّلام ـ، أحد قرناء الكتاب وأعداله حسب تنصيص

النبى الأكرمصلّى الله عليه و آله و سلّم.(۲) وهـذا تحليل علاّمـة المعتزلـة، ولو تأمل الإنسان المحايد فيما ذكر، لعرف دلالة الآية على امتنـاع الرؤيـة. وبـذلك يعلم أنّ الميقـات الوارد فى قوله تعـالى: (وَلَمّا جاءَمُوسى لِميقاتِنا وَكَلّمَهُ رَبّهُ قالَ رَبِّ أَرِنى أَنْظُر إِليك) نفس الميقات الوارد فى الآية الأُخرى، أعنى قوله: (وَاخْتارَمُوسى قومهُ سَبْعينَ رَجُلاً لِميقاتِنا فَلَمّا أَخَذتهُمُ الرّجْفَة)ولم يكن لموسى مع قومه أى ميقات غير هـذا. غير أنّ الرجوع فى سورة الأعراف إلى مسألة الميقات ثانياً بعد ذكره فى بدء القصة، لأجل العناية بهذه القطعة من القصة، والقرآن ليس كتاب قصة، وإنّما هو كتاب هداية يكرر من القصة ما يهمّه. وبعبارة أُخرى: إنّ موضوع طلب الرؤية ذكر فى ثنايا القصـة مرّة ـــــــــــــــــ ۱ . الكشاف:۱/۵۷۳ـ ۵۷۴ ط مصـر. كـذا فى المطبوع، والصـحيح: أنّ الرؤيـة منافيـة، كما فى جوامع الجامع. ۲ . فى حديث الثقلين المتواتر عند الفريقين، قال ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ : «إنّى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى».

(۲۱۴)

(الأعراف:۱۴۳) لأجل حفظ تسلسل فصول القصة، وذكر فى نهايتها ثانياً (الأعراف:۱۵۵) لأجل إبراز العناية، وأنّه كان مسألة مهمة فى حياة بنى إسرائيل. لقاء أو لقاءان؟

قـد اسـتظهرنا أنّه لم يكن لموسـى حول مسألـة الرؤيـة إلاّ ميقات واحد، ولم يكن هنا إلاّ طلب واحد لأجل إصـرار قومه. وربما يحتمل تعـدد اللقـاءين، وأنّ الأوّل منهمـا كـان عنـد اصـطفائه سـبحانه لكلامه، وتشـريفه بإعطاء التوراة، وإرساله إلى قومه ;وكان الثانى بعد رجوعه من الميقات ومشاهـدة اتخاذ قومه العجل إلهاً، فعنـد ذاك اختار من قومه سـبعين رجلاً وذهب بهم إلى الميقات، فأصروا على أنّهم لا يؤمنون به إلاّ بعـد رؤيـة الله جهرة. فالآيـة الأُولى (وَلَمّاجاء مُوسى لميقاتنا)ناظرة إلى اللقاء الأوّل والآيـة الثانية (واختار موسـى قومه) إلى اللقـاء الثـانى. وكـان فى كـلّ، طلب وسؤال خـاص. هـذا هو المفـترض، ولكنّه بعيـد جـداً، وعلى فرض ثبوته لاـ يـدلّ على المطلوب المـدّعى ثانياً. أمّا الأوّل: فلأنّه لو كان للكليم لقاءان، وقـد سأل فى الأُولى منهما الرؤيـة لنفسه وحـده وأُجيب بالنفى، ولمّا شاهـد اندكاك الجبل عند تجلى الرب صـعق ووقع على الأرض، كان عليه تذكير قومه بما وقع وتخويفهم من الطلب، مع أنّه لم يذكر منه شـىء فى الآيـة الثانيـة. ولو نبّههم بـذلك ـ و مع ذلك ألّحوا على الرؤيـة ـ لأشار إليه الـذكر الحكيم إيعازاً إلى لجاجهم وعنادهم. وكلّ ذلك يعرب عن وحـدة اللقاء، وأنّ مجيئه لميقات ربّه لإخـذ الألواح كان مع من اختارهم من قومه، ولم يكن إلاّ طلب واحـد فى حضرة القوم. تفسير الآية بوجه آخر

وعلى فرض التعـدّد فالرؤيـة التى طلبها موسـى لنفسه وقال: (أَرِنى أَنْظُر إِليك) غير الرؤيـة التى طلبها قومه، فالمراد من الثانية هو الرؤية البصرية (۲۱۵)

المستحيلة، وقـد أعقب السؤال نزول الصاعقة وإهلاك القوم، ولكن المراد من الأوّل هوحصول العلم الضـرورى، وإنّما سـمى بالرؤية للمبالغـة فى الظهـور. وله نظـائر فى القرآن كقـوله سـبحانه: (وَكَذلِكَ نُرى إِبْراهيمَ مَلَكُوتَ السَّمواتِ وَالأَرْض وليَكُونَ مِنَ المُوقِنين) (۱)وقـوله عزّ من قائـل:(كَلاّـ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ اليَقينِ *لَتَرَوُنَّ الجَحيم) .(۲) فـالكليم أجلّ من أن يجهل امتناع الرؤيـة الحسيـة بالأبصار، خصوصاً فى الدنيا التى يسلّم الخصم امتناعه فيها. فهذا قرينة على أنّ مقصوده منها هو العلم الضـرورى من دون استعمال آلة حسية أو فكرية. فالله سـبحانه لما اصـطفاه برسالته وتكليمه وهو العلم بالله من جهة السمع، رجا أن يزيده بالعلم من جهة الرؤية، وهو كمال العلم الضرورى، فأُجيب بالنفى، وأنّ الإنسان ما دام شاغلاً بتدبير بدنه، لا ينال ذاك العلم. هذا، والأصح هو الجواب الأوّل، وأنّه لم يكن هنا إلاّ طلب واحد بإصرار من قومه. إكمال

بقى الكلام فى ارتبـاط قوله سـبحانه: (وَلكن انظر إلى الجبـل فـإن اسـتقر مكـانه فسوف ترانى) بمـا قبله (لن ترانى) وقـد قيل فى وجه ارتبـاطه وجهـان، والثانى هو المتعيّن، وإليك بيانه: الأوّل ما ذكره صاحب الكشاف، وحاصـله، أنّ انـدكاك الجبل كان ردّ فعل لطلب الرؤيـة حتى يقف موسـى على استعظام مـا أقـدم عليه من السؤال، وإن كان بإلحاح قومه وإصـرارهم، وكأنّه عزّ وجلّ حقّق عنـد طلب الرؤية ما ذكره فى مورد آخر، أعنى: نسبة الولد إليه، أعنى قوله: (وتخرّ الجبال هداً* أن دعوا للرّحمن ولداً).(۳) ـــــــــــــــــ

۱ . الأنعام:۷۵. ۲ . التكاثر:۵ـ۶. ۳ . الكشاف:۱/۵۷۵.

(۲۱۶)

يلاحظ عليه: أنّ سياق الآية، سياق الهداية والبرهنة على أنّه لا يُرى، وعلى ما ذكره يكون الكلام وارداً موضع العتاب الخفيف على موسى، لأجل طلب الرؤية من جانب قومه، ليقف على استعظام عمله وعظم أثره، وهو اندكاك الجبل وانخراره وصيرورته تراباً، وهذا لا ينطبق على ظاهر الآية وإن استحسنه الزمخشرى وقال: «وهذا كلام وارد فى أُسلوب عجيب ونمط بديع، فقد تخلص من النظر إليه إلى النظر إلى الجبل بكلمة الاستدراك». الثانى: أنّ الاستدراك بمنزلة التعليل لقوله:«لن ترانى» والمقصود بيان ضعف الإنسان وعدم طاقته لرؤيته سبحانه، وقد بين ذلك بتجلّيه على الجبل فصار دكاً،وهوأقوى من الإنسان وأرسخ منه، فإذا كان هذا حال الجبل فكيف حال الإنسان الذى يشاركه فى كونه موجوداً مادياً خاضعاً للسنن الكونية، وقد (خلق الإنسان ضعيفاً)؟! وبذلك يحفظ على سياق الآية وارتباط أجزائها بعضها ببعض. وأمّا ما هو المقصود من تجلّيه سبحانه، فالتجلّى هو الانكشاف والظهور بعد الخفاء، قال سبحانه: (وَاللّيلِ إذا يَغْشى* وَالنَّهارِ إذا تَجَلّى) (۱) فالليل يغشى النهار ويستره، ثمّ يتجلّى النهار ويظهر بالتدريج. والمقصود من تجلّيه سبحانه هو تجلّيه بآثاره وأفعاله. وبما أنّ نتيجة التجلّى كانت اندكاك الجبل وصيرورته تراباً، كان التجلّى بنزول الصاعقة على الجبل التى تقلع الأشجار، وتهدم البيوت وتذيب الحديد، وتحدث الحرائق، وتقتل من تصيبه من الناس، وليست هى إلاّ شرارة كهربائية تنتج من اتحاد كهربائية سحابية فى الجو مع الكهربائية الأرضية، فتكون نتيجة الاتحاد هى الصاعقة وبروز الشرارة، وما يرى من نورها هو البرق، وما يسمع هو الرعد، وهو صوت الشرارة الكهربائية التى تخرق طبقات الهواء. فإذا كان الإنسان عاجزاً وفاقداً للطاقة فى مقابل تجلّيه بفعله وأثره، فأولى ـــــــــــ ۱ . الليل:۱ـ۲. (۲۱۷)

أن يكون عاجزاً فى مقابل تجلّيه بذاته ونفسه. وبذلك تتبيّن دلالة الآية على عدم إمكان رؤيته، فضلاً عن دلالته على إمكانها. قد عرفت أنّ الأشاعرة استدلّت بهذه الآية بوجهين، وقد ظهر مدى صحّة الوجه الأوّل، وإليك بيان الوجه الثانى: الوجه الثانى قالوا: إنّه تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل، وهو أمر ممكن فى نفسه، والمعلّق على الممكن ممكن، لأنّ معنى التعليق أنّ المعلّق يقع على تقدير وقوع المعلّق عليه. والمحال فى نفسه لا يقع على شىء من التقادير. يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال مبنى على أن يكون المراد من قوله سبحانه (فإن استقر مكانه) هو إمكان الاستقرار. ولا شكّ أنّه أمر ممكن، ولكن الظاهر أنّ المراد هو استقراره بعد تجلّيه، وهو بعد لم يستقر عليه، بدليل قوله سبحانه:(جعله دكاً) وهذا نظير قولك: «أنا أعطيك هذا الكتاب إن صليت» والمراد قيام المخاطب بها بالفعل لا إمكان قيامه. وبذلك يظهر أنّ ما حكاه صاحب الانتصاف عن أحمد بن حنبل لا يفيد القائلين بالرؤية، فقد نقل عنه أنّ من حيل القدرية فى إحالة الرؤية ما يقولون إنّه سبحانه علّق الرؤية على شرط محال وهو استقرار الجبل حال دكّه. والمعلّق على المحال محال. وهذه حيلة باطلة، فإنّ المعلّق عليه استقرار الجبل من حيث هو استقرار، وذلك ممكن جائز، وحينئذ نقول: استقرار الجبل ممكن وقد علّق عليه وقوع الرؤية، والمعلّق على الممكن ممكن.(۱) وغير خفى على النبيه أنّ المعلّق عليه ليس ما حكى عن المعتزلة، وهو استقرار الجبل حال دكّه، ولا ما ذهب إليه أحمد من إمكان الاستقرار، بل ـــــــــــــــــ ۱ . الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد الاسكندرى المالكى بهامش الكشاف:۱/۵۷۵.

(۲۱۸)

المعلّق عليه وجود الاستقرار وبقاؤه بعد تجلّى الرب سبحانه، ولم يكن هذا واقعاً. وباختصار، إنّ إمكان الرؤية، علّق على وجود الاستقرار وتحقّقه بعد التجلّى، وهو حسب الفرض لم يقع. وينتج أنّ الرؤية ليست أمراً ممكناً. الآية الثالثة

قوله سبحانه: (إذا تُتْلى عَليهِ آياتُنا قالَ أَساطِيرُ الأَوّلينَ* كَلاّ بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ* كَلاّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذ لَمَحْجُوبونَ* ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصالُوا الجَحيم) .(۱) قال الرازى: «احتج أصحابنا بقوله سبحانه: (كَلاّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَومَئِذ لَمَحْجُوبُون)على أنّ المؤمنين يرون سبحانه و تعالى. قال:ولولا ذلك لم يكن للتخصيص فائدة، ثمّ قال: وفيه تقرير آخر، وهو أنّه تعالى ذكر هذا الحجاب

فی معرض التهدید والوعید للکفّار، وما یکون وعیداً وتهدیداً للکفّار لا یجوز حصوله فی حقّ المؤمن».(۲) والاستدلال مبنی علی أنّ المراد هو کون الکفّار محجوبین عن رؤیته سبحانه مع أنّ المناسب لظاهر الآیة کونهم محجوبین عن رحمة ربّهم بسبب الذنوب التی اقترفوها، وبأی دلیل حملها الرازی علی الحرمان من الرؤیة؟ علی أنّ المعرفة التامة به تعالی، التی هی فوق الرؤیة الحسیة بالأبصار الظاهرة، تکون حاصلة لکلّ الناس یوم القیامة، إذ عندئذ ترتفع الحجب المتوسطة بینه تعالی و بین خلقه، قال سبحانه: (وَیَعْلَمُونَ أَنَّ اللّهَ هُوَ الحَقُّ المُبینُ) .(۳) وقال سبحانه: (لَقَدْ کُنْتَ فی غَفْلَة مِنْ هذا فَکَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ ـــــــــــــــــ ۱ . المطففین: ۱۳ـ ۱۶. ۲ . مفاتیح الغیب:۸/۳۵۴، ط مصر. ۳ . النور:۲۵.

(۲۱۹) فَبَصَرُکَ الْیَومَ حَدید) .(۱) الآیة الرابعة

قوله سبحانه:(لِلَّذِینَ أَحْسَنُوا الحُسنی وَزِیادَةٌ وَلا یَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلا ذِلَّةٌ أُولئِکَ أَصْحابُ الجَنَّةِ هُمْ فِیها خالِدُونَ) .(۲) قالوا:إنّ المراد من «الحسنی» هو الجنة و من «زیادة» هو رؤیة الله. قال الرازی: إنّ الحسنی لفظ مفرد دخل علیه حرف التعریف، فانصرف إلی المعهود السابق وهو دار السلام المذکور فی الآیة المتقدمة: (وَاللهُ یَدعُو إِلی دار السَّلام)وَإذا ثبت هذا وجب أن یکون المراد من «زیادة» أمراً مغایراً لکلّ ما فی الجنة من المنافع والتعظیم، وإلاّ لزم التکرار، وکلّ من قال بذلک قال: إنّما هی رؤیة الله.(۳) یلاحظ علیه: أنّه لا دلیل علی حمل اللام علی العهد، بل المراد الجنس، والمراد أنّ الذین أحسنوا لهم المثوبة الحسنی مع زیادة علی ما یستحقونه. قال سبحانه: (لیوفّیهم أُجورهُمْ ویزیدهم من فضله) ویؤیده ذیل الآیة التی تلیها(وَالَّذِینَ کَسَبُوا السَّیِّئاتِ جَزاءُ سَیِّئَة بِمِثْلِها وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ما لَهُمْ مِنَ اللهِ مِنْ عاصِم کَأَنَّما أُغشیتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعاً مِنَ اللَّیلِ مُظْلِماً أُولئِکَ أَصحابُ النّارِ هُمْ فِیها خالِدُونَ).(۴) وأنت إذا قارنت بین الآیتین تقضی بأنّ المراد: إنّ للذین أحسنوا فی الدنیا، المثوبة الحسنی مع زیادة عمّا یستحقونه،والّذین کسبوا السّیئات لا یجزون إلاّ بمثلها، ولیس فی الآیة إشعار برؤیة الله، فضلاً عن الدلالة. وبذلک یتبین مفاد آیة أُخری، أعنی قوله سبحانه: (ادْخُلُوها بِسَلام ذلِکَ ـــــــــــــــــ ۱ . ق:۲۲. ۲ . یونس:۲۶. ۳ . مفاتیح الغیب:۸/۳۵۴. ۴ . یونس:۲۷.

(۲۲۰) یَومُ الخُلُودِ* لَهُمْ ما یَشاءُونَ فِیها وَلَدَیْنا مَزید) (۱) فالآیتان تشیران إلی ما یفیده قوله: (فَأَمّا الَّذِینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ فَیُوَفِّیهِمْ أُجُورَهُمْ وَیَزِیدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَأَمّا الَّذِینَ اسْتَنْکَفُوا وَاسْتَکْبَرُوا فَیُعَذِّبُهُمْ عَذاباً أَلیماً) .(۲)

ولقد جری الحقّ علی قلم الرازی إذ قال: ویحتمل أن یکون المعنی: عندنا ما نزیده علی ما یرجون وعلی ما یشتهون. الآیة الخامسة قوله سبحانه:(وَاسْتَعِینُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنّها لَکَبِیرَةٌ إِلاّ عَلی الخاشِعِینَ *الَّذِینَ یَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلیهِ راجِعُونَ) .(۳) قالوا: «إنّ الملاقاة تستلزم الرؤیة بحکم العقل».(۴)! یلاحظ علیه: أوّلاً: أنّ لقاء الربّ لو کان مستلزماً لرؤیته، فهو عام للمؤمن والکافر، قال سبحانه: (یا أَیُّهَا الإِنْسانُ إِنَّکَ کادِحٌ إِلی رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقیه* فَأَمّا مَنْ أُوتِیَ کِتابَهُ بِیَمینِهِ* فَسَوفَ یُحاسَبُ حِساباً یَسیراً) .(۵) مع أنّ الأشاعرة یخصّون الرؤیة بالمؤمن. وثانیاً: أنّ المراد بلقاء الله وقوف العبد موقفاً لا حجاب بینه و بین ربّه، کما هو الشأن یوم القیامة الذی هو ظرف ظهور الحقائق. قال الله تعالی: (وَیَعْلَمُونَ أَنَّ اللّهَ هُوَ الحَقُّ المُبِینُ) .(۶) وقال سبحانه: (لِمَنِ المُلْکُ الیَومَ لِلّهِ الواحِدِ القَهّارِ) .(۷) وقال سبحانه:(لَقَدْ کُنْتَ فی غَفْلَة مِنْ هذا فَکَشَفْنا عَنْکَ ـــــــــــــــــ ۱ . ق: ۳۴ـ ۳۵. ۲ . النساء:۱۷۳. ۳ . البقرة:۴۵، ۴۶. ۴ . مفاتیح الغیب:۲/۳۴۶، ط مصر. ۵ . الإنشقاق:۶ـ۸. ۶ . النور:۲۵. ۷ . غافر:۱۶.

(۲۲۱) غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْیَومَ حَدیدٌ) .(۱) والمراد من کشف الحجب هو وصول الإنسان فی الإذعان والإیمان إلی حد لا یبقی معه أیّ شک وتردد.

إنّ الإنسان فی المشهد الأخروی یبلغ مبلغاً من الکمال، یدرک حضوره عند خالقه وبارئه، وذلک نفس حقیقةوجود الممکن وواقعیته، إذ لا حقیقة للوجود الإمکانی إلاّ قوامه بعلّته،و تعلّقه بموجده، تعلّق المعنی الحرفی بالمعنی الاسمی، والإنسان فی ذلک المشهد یجد نفسه حاضرة عند بارئها حضوراً حقیقیاً کما یجد ذاته حاضرة لدی ذاته، والعلم الحضوری لا یختصّ بالعلم بالذات، بل یعم العلم بالموجد الذی هو قائم به. وباختصار: فرقٌ بین أن یتصوّر الإنسان تعلّقه ببارئه، وبین أن یجد تلک الواقعة التعلقیة بوجودها الخارجی.

فـذلك الحضور والشـهود، شـهود بين القلب، وحضور بتمام الوجود، لا يصل الأوحـدى فى الدنيا، كما يصل إليه الإنسان فى المشـهد الأُخروى. وإلى ذلك يشير مـا روى عن أمير المؤمنين على ـ عليه السَّلام ـ حين جاءه حبر وقال له: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربّك حين عبـدته؟ فقال: ويلك، ما كنت أعبـد ربّاً لم أره. قال: وكيف رأيته؟ قال: ويلك، لا تـدركه العيون بمشاهـدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان.(۲) ونظيره مـا روى عن أبى جعفر ـ عليه السَّلام ـ حيث سئل عن أىّ شـىء يعبـد؟ قـال: «الله تعالى». فقيل له: رأيته؟ قـال: «لم تره العيون بمشاهـدة الأبصـار ولكن رأته القلوب بحقـائق الإيمان، لا يعرف بالقياس، ولا يـدرك بالحواس، ولا يشـبه بالنـاس، موصوف بالآيـات، معروف بالعلامـات، لاـ يجور فى حكمه، ذلك الله لا إله إلّا هو». فخرج السائل وهو يقول: الله أعلم حيث يجعل رسالته.(۳) ________________ ۱ . ق: ۲۲. ۲ . الكـافى:۱، كتـاب التوحيـد، باب فى إبطال الرؤيـة، الحـديث ۶. ۳ . المصـدر السابق، الحديث۵.

(۲۲۲)

ويحتمل أن يكون المراد من لقاء الله هو يوم البعث، ويؤيده قوله سبحانه: (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقاءِ الله) (۱) فكنّى بلقاء الله عن يوم البعث، لأنّ الكافرين ما كانوا يكذبون إلّا بيوم البعث، قال سبحانه: (فَذُوقُوا بِما نَسِيتُمْ لِقاءَ يَوْمِكُمْ هذا).(۲) وقال تعالى: (يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آياتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرونَكُمْ لِقاءَ يَومِكُمْ هذا).(۳) وقال عزّاسمه: (وَقيلَ الْيَومَ نَنْساكُمْ كَما نَسِيتُمْ لِقاءَ يَومِكُمْ هذا) .(۴) وإنّما كنّى عن لقاء يوم البعث بلقاء الله، لأنّه سبحانه يتجلّى للإنسان بقدرته وسلطانه، ووعده ووعيده، ولطفه وكرمه، وعزّه وجلاله، وجنوده وملائكته، إلى غير ذلـك من شؤونه. فيصـح أن يقـال: إنّ هـذا اليوم يوم لقـاء الرب، فإنّ لقاء الآثار والآيات الدالـة على عظمـة صاحبها، نوع لقاء له. ويرشدك إلى ما ذكرنا قوله سبحانه: (إِنَّ الّذِينَ لا يَرجُونَ لِقاءَنا وَرَضُوا بِالحَياةِ الدُّنْيا وَاطْمَأَنُّوا بِها...) (۵) فجعل عدم رجاء لقاء الرب فى مقابـل الرضـى بالحيـاة الـدنيا، يـدل على أنّ المراد من لقاء الرب هو الحياة الأُخرويـة، الملازمـة لشـهود آياته وآثاره العظيمـة. وما أوردنـاه من الآيـات هى من أهمّ مـا اسـتدل به الأشـاعرة، وبقيت هناك آيات ربما تمسكوا بها ولكنّها لا تمت إلى مقصودهم بصـلة. ولأجل ذلك تركنا التعرض لها. الاستدلال على الرؤية بالسنَّة

اسـتدلّ القـائلون بالرؤيـة بالأدلّـة السـمعية، منهـا الكتـاب، وقـد عرفـت المهـم منهـا، ومنهـا السـنّة، ونكتفى بـالمهم منهـا أيضـاً: ________________ ۱ . لأنعام:۳۱. ۲ . السجدة:۱۴. ۳ . الزمر:۷۱. ۴ . الجاثية:۲۴. ۵ . يونس:۷.

(۲۲۳)

روى البخـارى فى بـاب «الصـراط جسـر جهنم» بسـنده عن أبى هريرة قال: قال أُناس: يا رسول الله هل نرى ربّنا يوم القيامـة؟ فقال: هل تضارّون فى الشـمس ليس دونها سـحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: هل تضارّون فى القمر ليلـة البدر ليس دونها سـحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: فإنّكم ترونه يوم القيامة، كذلك يجمع الله الناس فيقول: من كان يعبد شـيئاً فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشـمس، ويتبع من كان يعبـد القمر، ويتبع من كان يعبد الطواغيت، وتبقى هذه الأُمّة فيها منافقوها، فيأتيهم الله فى غير الصورة التى يعرفون، فيقول: أنا ربّكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربّنا، فإذا أتانا ربّنا عرفناه، فيأتيهم الله فى الصورة التى يعرفون، فيقول: أنا ربّكم، فيقولـون: أنت ربّنـا فيتبعـونه ويضـرب جسـر جهنم... إلى أن يقـول: و يبقى رجـل مقبـل بـوجهه على النـار فيقـول: يـا ربّ قـد قشـبنى ريحها،وأحرقنى ذكاؤها، فاصرف وجهى عن النار، فلا يزال يدعو الله فيقول: لعلّك إن أعطيتك أن تسألنى غيره. فيقول: لا وعزّتك لا أسألك غيره، فيصـرف وجهه عن النار، ثمّ يقول بعـد ذلك: يا رب قرّبنى إلى باب الجنة، فيقول: أليس قد زعمت أن لا تسألنى غيره؟ ويلك ابن آدم ما أغـدرك، فلا يزال يـدعو فيقول: لعلّك إن أعطيتك ذلك تسألنى غيره، فيقول: لا وعزّتك لا أسألك غيره، فيعطى الله من عهود ومواثيق أن لاـ يسأله غيره، فيقربه إلى باب الجنّة فإذا رأى ما فيها، سـكت ما شاء الله أن يسـكت، ثمّ يقول: ربّى أدخلنى الجنة، ثمّ يقول: أو ليس قد زعمت أن لا تسألنى غيره، ويلك يابن آدم ما أغدرك، فيقول: يا ربّ لا تجعلنى أشـقى خلقك، فلا يزال يدعو حتى يضـحك (الله)، فإذا ضـحك منه أذن له بالدخول فيها... الحديث.(۱) ورواه مسـلم فى صحيحه عن أبى هريرة مع اختلاف

يسير.(۲) ـــــــــــــــــــــ ۱ . البخارى:۸/۱۱۷باب الصراط جسر جهنم. ۲ . صحيح مسلم:۱/۱۱۳، باب معرفة طريق الرؤية.

(۲۲۴)

ورواه أيضاً عن أبى سعيد الخدرى باختلاف غير يسير فى المتن وفيه:حتى إذا لم يبق إلاّ من كان يعبد الله تعالى من بر وفاجر أتاهم رب العالمين سبحانه وتعالى فى أدنى صورة من التى رأوه فيها، قال: فما تنتظرون تتبع كلّ أُمّة ما كانت تعبد، قالوا: يا ربّنا فارقنا الناس فى الدنيا أفقر ما كنا إليهم ولم نصاحبهم، فيقول: أنا ربّكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، لا نشرك بالله شيئاً، مرتين أو ثلاثاً حتى أنّ بعضهم ليكاد أن ينقلب، فيقول: هل بينكم وبينَه آيـة فتعرفونه بها، فيقولون: نعم، فيكشف عن ساق، فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه، إلاّ أذن الله له بالسجود، ولا يبقى من كان يسجد اتّقاءً ورياءً إلاّ جعل الله ظهره طبقة واحدة، كلّما أراد أن يسجد خرّ على قفاه...الحديث.(۱) وقد نقل الحديث فى مواضع من الصحيحين بتلخيص. ورواه أحمد فى مسنده.(۲) تحليل الحديث

إنّ هذا الحديث مهما كثرت رواته، وتعددت نَقَلَتُه لا يصحّ الركون إليه فى منطق الشرع والعقل بوجوه: ۱. إنّه خبر واحد لا يفيد شيئاً فى باب الأُصول والعقائد، وإن كان مفيداً فى باب الفروع والأحكام، إذ المطلوب فى الفروع هو الفعل والعمل،وهو أمر ميسور سواء أذعن العامل بكونه مطابقاً للواقع أم لا، بل يكفى قيام الحجّة على لزوم الإتيان به، ولكن المطلوب فى العقائد هو الإذعان وعقد القلب ونفى الريب والشكّ عن وجه الشىء، وهو لا يحصل من خبر الواحد ولا من خبر الاثنين، إلاّ إذا بلغ إلى حدّ يورث العلم والإذعان، و هو غير حاصل بنقل شخص أو شخصين. ـــــــــــــــــــــ ۱ . صحيح مسلم:۱/۱۱۵، باب معرفة طريق الرؤية. ۲ . مسند أحمد بن حنبل:۲/۳۶۸.

(۲۲۵)

۲. إنّ الحديث مخالف للقرآن الكريم، حيث يثبت لله صفات الجسم ولوازم الجسمانية كما سيوافيك بيانه عن السيد الجليل شرف الدين ـ رحمه الله ـ . ۳. ماذا يريد الراوى فى قوله: «فيأتى الله فى غير الصورة التى يعرفون، فيقول: أنا ربّكم»؟ فكأنّ لله سبحانه صوراً متعدّدة يعرفون بعضها، وينكرون البعض الآخر، وما ندرى متى عرفوا التى عرفوها، فهل كان ذلك منهم فى الدنيا، أو كان فى البرزخ أم فى الآخرة؟ ۴. ماذا يريد الراوى من قوله: «فيقولون: نعم، فيكشف عن ساق، فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه...»؟ فإنّ معناه أنّ المؤمنين والمنافقين يعرفونه سبحانه بساقه، فكانت هى الآية الدالة عليه. ۵. كفى فى ضعف الحديث ما علّق عليه العلاّمة السيد شرف الدين ـ رحمه الله ـ حيث قال: إنّ الحديث ظاهر فى أنّ لله تعالى جسماً ذا صورة مركبة تعرض عليها الحوادث من التحول والتغير، وأنّه سبحانه ذو حركة وانتقال، يأتى هذه الأُمّة يوم حشرها، وفيها مؤمنوها ومنافقوها، فيرونه بأجمعهم ماثلاً لهم فى صورة غير الصورة التى كانوا يعرفونها من ذى قبل. فيقول لهم: أنا ربّكم، فينكرونه متعوذين بالله منه، ثمّ يأتيهم مرّة ثانية فى الصورة التى يعرفون. فيقول لهم: أنا ربّكم، فيقول المؤمنون والمنافقون جميعاً: نعم، أنت ربّنا وإنّما عرفوه بالساق، إذ كشف لهم عنها، فكانت هى آيته الدالة عليه، فيتسنّى حينئذ السجود للمؤمنين منهم، دون المنافقين، وحين يرفعون رؤوسهم يرون الله ماثلاً فوقهم بصورته التى يعرفون لا يمارون فيه، كما كانوا فى الدنيا لا يمارون فى الشمس والقمر، ماثلَيْن فوقهم بجرميهما النيرين ليس دونهما سحاب، وإذ به، بعد هذا يضحك ويعجب من غير معجب، كما هو يأتى ويذهب، إلى آخر ما اشتمل عليه الحديثان ممّا لا يجوز على الله تعالى، ولا على رسوله، بإجماع أهل التنزيه من أشاعرة وغيرهم، فلا حول ولا قوّة إلاّ بالله العلىّ العظيم.(۱) ـــــــــــــــــــــ ۱ . كلمة حول الرؤية: ۶۵، وهى رسالة قيمة فى تلك المسألة، وقد مشينا على ضوئها ـ رحم الله مؤلفها رحمة واسعة ـ.

(۲۲۶)

إنّ أحمد بن حنبل احتج فى مجلس المعتصم بحديث جرير، فقال المعتصم للقاضى أحمد بن أبى داود: «ما تقول فى هذا؟» فقال القاضى: إنّه يحتجّ بحديث جرير، وإنّما رواه عنه قيس بن حازم، وهو أعرابى بوّال على عقبيه.(۱) استدلال المنكرين بالعقل

استدلّ المنكرون بوجوه عقلية: الأوّل: إنّ الرؤية البصرية لا تقع إلاّ أن يكون المرئى فى جهة ومكان، ومسافة خاصة بينه و بين رأيه،

أن يكون مقابلاً لعين الرائى، وكلّ ذلك ممتنع على الله سبحانه، والقول بحصول الرؤية بلا هذه الشرائط أشبه بتمنّى المحال. الثانى: إنّ الرؤيـة إمّا أن تقع على الله كلّه فيكون مركباً محـدوداً متناهياً محصوراً، وإمّا أن تقع على بعضه فيكون مبعّضاً مركباً، وكلّ ذلك ممّا لا يلتزم به أهـل التنزيه. الثـالث: إنّ كـلّ مرئى بجارحـة العين يشـار إليه بحـدقتها، وأهـل التنزيه كالأشـاعرة وغيرهم ينزّهونه سـبحانه عن الإشارة إليه بإصبع أو غيره. الرابع: إنّ الرؤية بالعين الباصرة لا تتحقّق إلّا بوقوع النور على المرئى وانعكاسه منه إلى العين، والله سبحانه منزّه عن كـلّ ذلـك. وإلى هـذا الـدليل يشـير الإمام الهادى أبو الحسن على بن محمـد العسـكرى عليمها السّلام فيما رواه الكلينى عن أحمـد بن إدريس، عن أحمـد بن إسـحاق قـال: كتبت إلى أبى الحسن الثـالث ـ عليه السّلاـم ـ أسأله عن الرؤيـة وما اختلف فيه الناس. فكتب : «لا تجوز الرؤيـة ما لم يكن بين الرائى والمرئى هواء ينفـذه البصـر، فإذا انقطع الهواء عن الرائى والمرئى لم تصح الرؤيـة».(٢)

ــــــــــــ ١ . مناقب أحمد:١/٣٩١. ٢ . الكافى:١/٩٧، كتاب التوحيد، باب فى إبطال الرؤية، الحديث۴.

(٢٢٧)

ومراده من الهواء هو الأثير الحامل للنور ونحوه. الاستدلال بالكتاب

استُدِلَّ على امتناع رؤيته سبحانه بآيات: الآية الأُولى: قوله سبحانه:(ذلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ خالِقُ كُلِّ شَيْء فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلى كُلِّ شَيْء وَكيلٌ* لا تُـدْرِكُهُ الأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصارَ وَهُوَ اللَّطيفُ الخَبيرُ).(١) الإدراك مفهوم عام لا يتعين فى البصرى أو السمعى أو العقلى، إلاّبإضـافته إلى الحاسّـة التى يراد الإدراك بها، فالإدراك بالبصـر يراد منه الرؤيـة بالعين، والإدراك بالسـمع يراد منه السـماع، ولأجل ذلك لو قال قائل: أدركته ببصرى وما رأيته، أو قال: رأيته وما أدركته ببصرى يعدّ متناقضاً، والآية بصدد بيان علوّه، وأنّه تعالى تفرّد بهـذا الوصف، وهو أنّه يرى ولاـ يُرى، كمـا تفرَّد سـبحانه بأنّه يطعم ويجير، ولا يطعم ولا يجار عليه، قال سـبحانه: (قُل أَغَيْرَ اللّهِ أَتَّخِذُ وَلِيّاً فاطِرِالسَّمواتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلا يُطْعَمُ) (٢) وقال سـبحانه: (قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَـيْء وَهُوَ يُجيرُ وَلا يُجارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) .(٣) وإن شئت قلت: إنّ الأشياء فى مقام التصوّر على أصناف: ١. ما يرى و يُرى(بالضم) كالإنسان. ٢. مالا يرى ولا يُرى كالأعراض النسبية، أى: الكيف والكم. ٣. ما يُرى ولا يرى كالجمادات. ــــــــــــ ١ . الأنعام:١٠٢، ١٠٣. ٢ . الأنعام:١۴. ٣ . المؤمنون: ٨٨.

(٢٢٨)

۴. ما يرى ولا يُخرى، وهـذا القسم تفرّد به سـبحانه، وأنّه تعالى لا تـدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار. وبعبارة أُخرى: إنّه سـبحانه لمّا قـال:(وَهُوَ عَلى كُلِّ شَىْء وَكيـل) ربمـا يتبادر إلى بعض الأذهان أنّه إذا صار وكيلًا على كلّ شـىء، يكون جسـماً قائماً بتـدبير الأُمور الجسـمانية، فدفعه بأنّه سـبحانه مع كونه وكيلًا لكلّ شـىء (لا تُدْرِكُهُ الأَبصار)ولمّا يتبادر من ذلك الوصف، إلى بعض الأذهان أنّه إذا تعالى عن تعلّق الأبصار فقد خرج عن حيطة الحس، وبطل الاتصال الوجودى الذى هو مناط الإدراك والعلم بينه و بين مخلوقاته، دفعه بقوله: (وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصار) ثمّ علّل بقوله: (وَهُوَ اللَّطيفُ الْخَبير)، واللّطيف وهو الرقيق النافذ فى الشيء و الخبير من له الخبرة الكاملة، فإذا كان تعالى محيطاً بكلّ شـيء لرقته ونفوذه فى الأشياء، كان شاهداً على كلّ شيء، لا يفقده ظاهر كلّ شيء وباطنه، ومع ذلك فهو عالم بظواهر الأشياء وبواطنه، من غير أن يشغله شيء عن شيء، أو يحتجب عنه شيء بشيء.(١) ومن عجيب التأويل: قول الأشعرى: إنّ قوله سـبحانه:(لا تُـدْرِكُهُ الأَبْصار): تأويله الصـحيح: إمّا أنّ الأبصار لا تـدركه تعالى فى الـدنيا ولكن تدركه فى الآخرة. وإمّا أنّ أبصار الكافرين لا تـدركه.(٢) ولاـ يخفى أنّه تأويـل لاـ شاهـد له، وهو يهاجم المعتزلـة بنظير هـذه التأويلات، وقـد ارتكبه هو فى الـذب عن مذهبه. وحسـبك فى توضيح الآية ما ذكره الإمام الطاهر على بن موسى الرضا ـ عليه السَّلام ـ فى تفسير الآية، روى العياشى فى تفسيره عـن الأشـعث بـن حـاتم قـال: قـال ذو الرئـاستين: قلت لأـبى الحسن الرضـا ـ عليـه السَّلاـم ـ : جعلت ــــــــــــ ١ . الميزان:٧/٣٠٨بتلخيص. ٢ . الإبانة: ١٧.

(٢٢٩)

فداك، أخبرنی عمّا اختلف فيه الناس من الرؤية، فقال بعضهم: لا يُرى. فقال: يا أبا العباس من وصف الله بخلاف ما وصف به نفسه، فقد أعظم الفرية على الله، قال الله: (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأَبصار وهو اللّطيف الخبير).(۱) وهناك حديث آخر عن الإمام الطاهر علی بن موسی الرضا ـ صلّی الله علیه وآله وسلّم ـ : قال أبو قرة للإمام الرضا ـ عليه السَّلام ـ : إنّا رُوينا أنّ الله عزّ وجلّ قسم الرؤية والكلام بين اثنين، فقسم لموسی ـ عليه السَّلام ـ الكلام، ولمحمّد ـ صلّی الله علیه وآله وسلّم ـ الرؤية؟ فقال أبو الحسن ـ عليه السَّلام ـ : فمن المبلّغ عن الله عزّوجلّ إلى الثقلين: الجن والإنس: (لا تُدْرِكُهُ الأَبصار وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبصار) ، و(وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً) ، و (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَیء)أليس محمداً ـ صلّی الله عليه وآله وسلّم ـ ؟ قال: بلی. قال: فكيف يجیء رجل إلی الخلق جميعاً فيخبرهم أنّه جاء من عند الله، وأنّه يدعوهم إلی الله بأمر الله ويقول:(لا تُدْرِكُهُ الأَبصار وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبصار)،(وَلا يُحيطُونَ بِهِ عِلْماً) ، و (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَیء)ثمّ يقول: أنا رأيته بعينی، وأحطت به علماً، وهو علی صورة البشر، أما تستحيون؟ ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا: أن يكون يأتی عن الله بشیء، ثمّ يأتی بخلافه من وجه آخر.(۲) كلام الرازی حول الآية

وإنّ تعجب فعجب قول الرازی: «إنّ أصحابنا(الأشاعرة) احتجوا بهذه الآية علی أنّه يجوز رؤيته، والمؤمنون يرونه فی الآخرة» فإنّ الآية لو لم تدل علی مقالة المنكِر، لا تدل علی مقالة المثبت، ولما كان موقف الرازی فی المقام موقف المفسر الذی اتخذ لنفسه عقيدة وفكرة، حاول أن يثبت دلالة الآية علی ما يرتئيه بوجوه عليلة، وإليك تلك الوجوه: ________________ ۱ . تفسير العياشی:۱/۳۷۳ الحديث ۷۹. ۲ . التوحيد للصدوق: ۱۱۰ـ ۱۱۱، الحديث ۹، وقد استدلّ الإمامعليه السَّلام بعدة آيات علی امتناع رؤيته، وسيوافيك بيان دلالتها.

(۲۳۰)

(الأوّل): أنّ الآية فی مقام المدح، فلو لم يكن جائز الرؤية لما حصل التمدّح بقوله: (لا تدركه الأبصار) ألا تری أنّ المعدوم لا تصحّ رؤيته، والعلوم والقدرة والإرادة والروائح والطعوم، لا تصحّ رؤية شیء منها، ولا مُدح شیء منها فی كونها لا تدركها الأبصار، فثبت أنّ قوله : (لا تدركه الأبصار) يفيد المدح، ولا يصحّ إلاّ إذا صحت الرؤية. يلاحظ عليه: أوّلاً: لو كان المدح دليلاً علی إمكان الرؤية فليكن المدح فی الآية التالية دليلاً علی إمكان ما ذكر فيها، قال سبحانه: (وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذی لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِی الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِیٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيراً).(۱) فلو دل سلب شیء عن شیء علی إمكان ثبوته له، لدلت الآية علی جواز اتخاذه الولد والشريك، ممّا يعد مستحيلاً فی نفسه عليه تعالی. وثانياً: أنّ المدح ليس بالجزء الأوّل وهو (لا تدركه الأبصار) بل بمجموع الجزءين المذكورين فی الآية، واللّهـ سبحانه جلّت عظمته ـ يدرك، ولكن لعلوّ شأنه، ومقامه لا يُدرك. (الثانی): أنّ لفظ الأبصار، صيغة جمع دخل عليها الألف واللام فهی تفيد الاستغراق بمعنی أنّه لايدركه جميع الأبصار، وهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب. يلاحظ عليه: أنّ المتبادر فی المقام هو الثانی لا الأوّل، وأیّ عبارة أصرح من الآية فی الدلالة علی أنّه لا يدركه أحد من جميع ذوی الأبصار من مخلوقاته، وأنّه تعالی يدركهم، وهذا هو المفهوم من نظائره. قال سبحانه: (إِنَّ اللّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِين) (۲)، و قال سبحانه: (فَإِنَّ ________________ ۱ . الإسراء:۱۱۱. ۲ . البقرة:۱۹۰.

(۲۳۱) اللّهَ لا يُحِبُّ الْكافِرِينَ) (۱)، (وَاللّهُ لا يُحِبُّ الظّالِمينَ) .(۲)

قال الإمام علیّ ـ عليه السَّلام ـ : «الحمد لله الذی لا يبلغ مدحته القائلون، ولا يحصی نعماءه العادّون، ولا يؤدّی حقّه المجتهدون، الذی لا يدركه بعد الهمم، ولا يناله غوص الفِطَن».(۳) فهل يحتمل الرازی أنّ المراد من هذه الجمل سلب العموم وأنّ بعض القائلين والعادّين والمجتهدين يبلغ مدحته، ويحصی نعماءه، ويؤدّی حقّه؟ (الثالث): أنّ الله تعالی لا يُری بالعين وإنّما يری بحاسة سادسة، يخلقها الله تعالی يوم القيامة لما دلّت عليه الآية (لا تُدْرِكُهُ الأَبْصار) ، لتخصيص نفی إدراك الله، بالبصر، وتخصيص الحكم بالشیء يدلّ علی أنّ الحال فی غيره بخلافه، فوجب أن يكون إدراك الله بغير البصر جائزاً، ولما ثبت أنّ سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لذلك، ثبت أنّ الله تعالی يخلق حاسة سادسة فينا تحصل رؤية الله بها. يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ محور البحث رؤية الله بالعيون والأبصار لا

بحاسة سادسة، فماذ كره خروج من محل البحث والأشاعرة تبعاً لإمامهم، يقولون برؤية الله سبحانه فى الآخرة بهذه العيون كفلق القمر، وتفسير الرؤية بخلق حاسة سادسة، رجم بالغيب. ثانياً: كيف رضى الإمام بأنّ مفهوم قوله: (لا تدركه الأبصار) أنّه يدرك بغير الأبصار، فحاول التفتيش عن الحاسة التى يدرك بها يوم القيامة، فهداه التدبر إلى القول بأنّه يدرك بحاسة سادسة، فهل يقول به فى نظائره؟ إذا قال قائل: «ما رأيت بعينى» و«ما سمعت بأذنى»، فهل معناهما أنّه رآه بغير عينه أو سمعه بغير أذنه؟ ــــــــــــــــــ ۱ . آل عمران:۳۲. ۲ . آل عمران:۵۷. ۳ . نهج البلاغة: الخطبة الأُولى.

(۲۳۲)

هذا ولو سمح لى أدب البحث والنقد، لقلت بأنّ ما ذكره الرازى أشبه بالمهزلة، وليست محاولته هذه إلاّ أنّه بصدد إصلاح ما اتخذه من موقف مسبق فى هذا المجال. وإلاّ فالرازى ينبغى أن يترفع عن مثل هذا الكلام. ولأجل ذلك ضربنا عن الوجه الرابع صفحاً، لكونه فى الوهن مثل الثالث(۱)، بل أوهن منه. الآية الثانية: قوله سبحانه: (يَومَئِذ لا تَنْفَعُ الشَّفاعَةُ إِلاّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمنُ وَرَضِىَ لَهُ قَولاً* يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَما خَلْفَهُمْ وَلا يُحيطُونَ بِهِ عِلْماً) .(۲) إنّ الرؤية سواء أوقعت على الكل أم على الجزء، نوع إحاطة به سبحانه عنها. والآية فى كيفية البيان نظير الآية السابقة، وتختلفان فى تقدّم الإيجاب وتأخّر السلب هنا، عكس الآية السابقة. فقوله: (يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَما خَلْفَهُمْ) نظير قوله: (وهو يدرك الأبصار). وقوله: (ولا يحيطون به علماً) نظير قوله: (لاتدركه الأبصار) . والضمير فى (ولا يحيطون به) يرجع إلى الله. واحتمل الرازى لأجل الفرار من دلالة الآية على امتناع رؤيته سبحانه رجوع الضمير إلى (ما بين أيديهم و ما خلفهم) أى لا يحيط العباد بما فيهما. وهو تأويل لأجل تثبيت موقف مسبق، لأنّ عدم علم العباد بما فيهما، أمر واضح لا حاجة لذكره هنا بلا موجب، وإنّما المناسب هو ذكر إحاطته سبحانه بعباده، وعدم إحاطتهم به، فالآية تصف علمه تعالى بهم فى موقف الآخرة، وهو (مابين أيديهم) ، و قبل أن يحضروا الموقف فى الدنيا وهو (وما خلفهم) ، فهم محاطون بعلمه، ولا يحيطون به علماً فيجزيهم بما فعلوا، وقد عرفت أنّ الرؤية نوع إحاطة. ــــــــــــــــــ ۱ . راجع للوقوف على هذه الوجوه تفسير الرازى:۱۱۸/۴ـ ۱۱۹. ۲ . طه:۱۰۹ـ ۱۱۰.

(۲۳۳)

الآية الثالثة: (وَإِذْ قالَ مُوسى لِقَومِهِ يا قَومِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلى بارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بارِئِكُمْ فَتابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوّابُ الرَّحيمُ* وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّى نَرَى اللّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ).(۱) إذا كان جزاء اتخاذ العجل معبوداً هو قتل الأنفس، كان جزاء الطالبين رؤية الله تعالى جهرة هو الأخذ بالصاعقة. وهذا يدلّ على أنّ الجرمين من باب واحد. فكما أنّ عبدة العجل جسّدوا الإله فى العجل فطلبة الرؤية والمصرّون عليها، صوّروه جسماً أو عرضاً قابلاًـ للرؤية، فكلتا الطائفتين ظلموا ربّهم ونزّلوا الإله المتعالى عن الكيف والتشبيه والتجسيم والتجسيد ـ حسب زعمهم ـ إلى حضيض الأجسام والماديات والصور والأعراض، فاستحقوا جزاءً واحداً، وهو أخذهم من أديم الأرض بقتل أنفسهم، أو حرقهم بالصاعقة. وإن شئت قلت: إنّ التماس الرؤية لو كان التماس أمر ممكن، لم يكن فى سؤالهم بأس أبداً، فإمّا أن تجاب دعوتهم أو ترد، ولاـ يصحّ إحراقهم بالصاعقة كما فى سؤالهم الآخر.(وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نَصْبِرَ عَلى طَعام واحِد فَادْعُ لَنا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنا مِمّا تُنْبِتُ الأَرْضُ مِنْ بَقْلِها وَقِثّائِها وَفُومِها وَعَدَسِها وَبَصَلِها قالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذى هُوَ اَدْنى بِالَّذِى هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْراً فَإِنَّ لَكُمْ ما سَأَلْتُمْ) .(۲) الآية الرابعة: إنّه سبحانه ما ذكر سؤال الرؤية إلاّ استعظمه، وما نوّه به إلاّ استفظعه،ولو كانت الرؤية أمراً جائزاً وشيئاً ممكناً، لما كان لهذا الاستعظام وجه، وكان سؤالهم لها مثل سؤال الأُمم أنبياءهم بأنّهم لاـ يؤمنون إلاـ أن يحيى الموتى، أو غير ذلك، من دون الاستعظام والاستفظاع. وإليك هذه الآيات: ۱. (يَسْأَلُكَ أَهْلُ الكِتابِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا ــــــــــــــــــ ۱ . البقرة:۵۴ـ ۵۵. ۲ . البقرة:۶۱.

(۲۳۴) مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أَرِنَا الله جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا العِجْلَ مِنْ بَعْدِما جاءَتْهُمُ البَيِّناتُ فَعَفَوْنا عَنْ

ذلِکَ وَآتَیْنا مُوسی سُلْطاناً مُبیناً) .(۱)

فسمّی سبحانه نفس السؤال ظلماً وعدواناً، ویکفی فی الاستعظام قوله (فقد سألوا موسی أکبر من ذلک) وقوله (ثمّ اتخذوا العجل) فکان السؤال واتخاذ العجل من باب واحد. ۲. (وَقالَ الَّذِینَ لا یَرْجُونَ لِقاءَنا لَولا أُنْزِلَ عَلَیْنَا الْمَلائِکَهُ أَوْ نَری رَبّنا لَقَدِ اسْتَکْبَروا فی أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوا عُتُوّاً کَبیراً).(۲) ۳.(وَإِذْ قُلْتُمْ یا مُوسی لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتّی نَری الله جَهْرَهً فَأَخَذَتْکُمُ الصّاعِقَهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ)(۳).(۴) فلو کانت الرؤیهٔ جائزهٔ وهی عند مجوزیها من أعظم الجزاء، لم یکن التماسها عتواً، لأنّ من سأل تعالی نعمهٔ فی الدنیا لم یکن عاتیاً، وجری مجری ما یقال: لن نؤمن لک حتی یحیی الله بدعائک هذا المیت. وباختصار: إنّ هذا الاستعظام والاستفظاع لا یناسب کونه أمراً ممکناً ونعمهٔ من نعمه سبحانه یکرم عباده بها فی الآخرهٔ. الرازی والاستدلال بهذه الآیات

قد اتخذ الرازی فی تفسیر الآیات موقف المجادل الذی لا یهمه سوی الدفاع عن فکرته، أو موقف الغریق الذی یتشبث بکلّ حشیش وإن کان یعلم أنّه لا یجدیه. وإن کنت فی ریب ممّا ذکرنا فاستمع لما نتلوه علیک منه وهو بصدد ردّالاستدلال بهذه الآیات من عدّ السؤال أمراً منکراً: ــــــــــــــــــــ ۱ . النساء:۱۵۳. ۲ . الفرقان:۲۱. ۳ . البقرهٔ:۵۵. ۴ . وقد مرّت الآیهٔ فی الحجهٔ الثالثهٔ، ولکن کیفیهٔ الاستدلال فی المقام تختلف عن ما تقدّم.

(۲۳۵)

۱. إنّ رؤیهٔ الله لا تحصل إلاّ فی الآخرهٔ، فکان طلبها فی الدنیا أمراً منکراً. یلاحظ علیه: أنّه سبحانه یصف طلب الرؤیهٔ فی الآیات السابقهٔ بالظلم تارهٔ والاستکبار ثانیهٔ، والعتو الکبیر ثالثهٔ، وإیجابه العذاب ونزول الصاعقهٔ رابعهٔ. فهل هذا أنسب مع طلب الأمر المحال، أو أنسب مع طلب الأمر الممکن غیر الواقع لمصلحهٔ؟ فهل الظلم(التعدّی عن الحدود) والاستکبار والعتو، یناسب تطّلعهم إلی أمر عظیم رفیع، وهؤلاء أقصر منه وتناسیهم أین التواب ورب الأرباب، أو أنّه یناسب سؤالهم شیئاً لیس خارجاً عن مستواهم، غیر أنّ المصلحهٔ أوجبت حرمانهم، لا شکّ أنّ الأُمور الأربعهٔ التی تحکی عن تکون جرم کثیر وعصیان فظیع، إنّما هی تناسب الأمر الأوّل لا الثانی. والذی یکشف عن ذلک أنّه سبحانه عدّ طلب الرؤیهٔ من موسی أکبر من سؤال أهل الکتاب من النبی الأکرم تنزیل کتاب علیهم من السماء وقال: (یَسْأَلُکَ أَهْلُ الکِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَیْهِمْ کِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسی أَکْبَرَ مِنْ ذلِکَ فَقالُوا أَرِنَا الله جَهْرَهً) (۱). ولیس وجه کون الثانی أکبر من الأوّل سوی کونه أمراً محالاً دون الآخر، وإن کان غیر واقع. ۲. إنّ حکم الله تعالی أن یزیل التکلیف عن العبد حال ما یری الله، فکان طلب الرؤیهٔ طلباً لإزالهٔ التکلیف، والرؤیهٔ تتضمن العلم الضروری وهو ینافی التکلیف. یلاحظ علیه: أنّه من أین وقف الرازی علی أنّ رؤیهٔ الله سبحانه فی الدنیا لحظهٔ أو لحظات توجب إزالهٔ التکلیف؟ فهل ورد ذلک فی الکتاب أو السنّهٔ، أو أنّه من نتاج ذهنه وفکرته؟ ثمّ إنّ مزیل التکلیف هو حصول غایات التکلیف وأهدافه. ولیست ــــــــــــــــــــ ۱ . النساء:۱۵۳.

(۲۳۶)

الغایهٔ من التکلیف إلاّ التکامل الروحی، والانسلاخ من المادهٔ والمادیات، والانسلاک فی عداد الروحانیین ولیس هذا ممّا یحصل بوقوع البصر علی ذاته لحظهٔ أو لحظات، إلاّ أن تحولهم الرؤیهٔ إلی إنسان مثالی قد أتم کمالاته، وهل هذا یحصل بصرف الرؤیهٔ؟ لا أدری، ولا المنجم یدری، ولا الرازی یدری. وأقصی ما یعطیه النظر بالأبصار، هو الإذعان وحصول العلم الضروری بوجوده سبحانه عن طریق الحس، وأین هذا من إنسان مثالی صار بالعبادهٔ والطاعهٔ مثلاً لأسمائه، ومجالی لصفاته، وترفع عن حضیض المادیهٔ، متوجهاً إلی عالم التجرد. ۳. إنّه لما تمت الدلائل علی صدق المدّعی، کان طلب الدلائل الأُخری تعنتاً، والتعنت یستوجب التعنیف. یلاحظ علیه: أنّ بنی إسرائیل أُمّهٔ معروفهٔ بالجدل والعناد، وکانت حیاتهم مملوءهٔ بالتعنت. فلماذا لم تأخذهم الصاعقهٔ إلاّ فی هذا المورد؟ وهذا یکشف عن کون التعنت فی المورد ذا خصوصیهٔ، ولیست هی إلاّ لأجل إصرارهم علی الرؤیهٔ عن طریق التکبر والعتو، علی تحقّق أمر محال. ۴. لا یمنع أن یعلم الله أنّ فی منع الخلق عن رؤیته فی الدنیا ضرباً من المصلحهٔ المهمهٔ، فلذلک استنکر طلب الرؤیهٔ فی الدنیا.(۱) یلاحظ علیه: إذا کانت الرؤیهٔ أمراً ممکناً وجزاءً للمؤمنین فی الآخرهٔ، وقد اقتضت المصلحهٔ منعها عن الخلق فی الدنیا، فما

معنى هـذا التفزيع والاسـتنكار والاسـتفظاع؟ فهل طلب شـىء خال عن المصـلحة، يوجب نزول الصاعقة والإحراق بالنار؟ لم تكن هذه المحاولات الفاشلة صادرة عن الرازى لتبنّى الحقّ والبخوع ـــــــــــــــــ ۱ . راجع تفسير الرازى:۱/۳۶۹، ط مصر فى ثمانية أجزاء.

(۲۳۷)

للحقيقة، وإنّما هو نوع تعنت فى مقابل أدلّة المحقّين فى باب الرؤية. ونعم الحكم الله. الآية الخامسة: قوله سبحانه: (وَلَما جاءَ مُوسى لِمِيقاتِنا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنى اَنْظُر إِلَيْکَ قالَ لَنْ تَرانى وَلكِنِ انْظُرْ إِلى الجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانى فَلَمّا تَجَلّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسى صَعِقاً فَلَمّا أَفاقَ قالَ سُبْحانَکَ تُبْتُ إِلَيْکَ وَأَنَا اَوّلُ الْمُؤْمِنين).(۱) وقد تعرفت على كيفية الاستدلال بالآية عند سرد أدلّة المثبتين ونقدها، فلا حاجة للتكرار. ولكن نشير إلى بعض الأهواء الساقطة للرازى فى الاستدلال بها: ۱. لو كانت الرؤية ممتنعة فلماذا طلبها موسى؟ وقد تعرفت على الإجابة عنه فلا نعيد. ۲. لو كانت رؤيته مستحيلة لقال لا أرى (بصيغة المجهول). ألا ترى أنّه لو كان فى يد رجل حجر. فقال له إنسان: ناولنى هذا لآكله، فإنّه يقول له: هذا لا يؤكل، ولا يقول له لا تأكل، ولو كان فى يده بدل الحجر تفاحة، لقال له«لا تأكله» أى هذا ممّا يؤكل ولكن لا تأكله. فلما قال تعالى«لن ترانى» ولم يقل لا أُرى علمنا أنّ هذا يدل على أنّه تعالى فى ذاته جائز الرؤية. يلاحظ عليه: أنّ الإجابة بـ«لن ترانى» مكان «لا أُرى» لأجل حفظ المطابقة بين السؤال والجواب، فلمّا كان السؤال بـ«أرنى» وافاه الجواب بـ«لن ترانى» وحين سمع القوم إنكاره سبحانه عليه مع نبوّته، علموا أنّهم أولى به. وأنّ رؤيته تعالى شىء غير ممكن، ولو جازت لنبيه. فأى قصور فى دلالة الآية على الامتناع حتى يبدل الجواب بـ«لا أُرى». ـــــــــــــــــ ۱ . الأعراف:۱۴۳.

(۲۳۸)

۳.إنّه سبحانه علّق رؤيته على أمر ممكن جائز، والمعلّق على الجائز، جائز فينتج أنّ الرؤية فى نفسها جائزة. وقد تعرفت على الإجابة عنه. ۴. إنّ تجلّيه سبحانه للجبل هو رؤية الجبل لله، وهو لما رآه سبحانه اندكّت أجزاؤه، فإذا كان الأمر كذلک، ثبت أنّه تعالى جائز الرؤية. أقصى ما فى الباب أن يقال: الجبل جماد، والجماد يمتنع أن يرى شيئاً، إلاّ أنّا نقول: لا يمتنع أن يقال: إنّه تعالى خلق فى ذلک الجبل الحياة والعقل والفهم ثمّ خلق فيه الرؤية متعلّقة بذات الله.(۱) يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من رؤية الجبل إياه سبحانه، مع الحياة والعقل والفهم، شىء نسجته فكرته، وليس فى نفس الآية أى دليل عليه، والحافز إلى هذه الحياكة، هو الدفاع عن الموقف المسبق والعقيدة التى ورثها، فإنّ ظاهر الآية أنّ الجبل لم يتحمل تجلّيه سبحانه فدُک وذاب، وبطلت هويته، لا أنّه رآه وشاهده، وقد عرفت أنّ التجلّى كما يكون بالذات، يكون بالفعل أيضاً، ولو كان الجبل لائقاً بهذه الفضيلة الرابية، فنبيّه أولى بها، وفى قدرته سبحانه أن يريه ذاته، مع حفظه عمّا ترتّب على الجبل من الاندكاک، فالنتيجة أنّ العالم بأسره لا يتحمل تجلّيه سبحانه، بفعل أو بوصف من أوصافه، أو باسم من أسمائه. استدلال المنكرين بالسنّة

لقدعرفت هدى القرآن وقضاءه فى الرؤية. وهناک روايات متضافرة عن طريق أهل البيت والعترة الطاهرة الذين جعلهم الرسول ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ أعدال الكتاب وقرناءه، فقال ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ : «إنّى تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلّوا بعدى، كتاب الله عزّوجلّ حبل ممدود ـــــــــــــــــ ۱ . تفسير الرازى:۴/۲۹۲ـ ۲۹۵، ط مصر فى ثمانية أجزاء، وقد جعل كلّ واحد من هذه الأُمور حجّة على جواز الرؤية، وقد نقلناه ملخصاً.

(۲۳۹)

من السماء إلى الأرض، وعترتى أهل بيتى، ولن يفترقا حتّى يردا على الحوض، فانظروا كيف تخلّفونى فيهما».(۱) ومن يرجع إلى خطب الإمام ـ عليه السَّلام ـ فى التوحيد، وما أثر من أئمّة العترة الطاهرة، يقف على أنّ مذهبهم فى ذلک هو امتناع الرؤية، وأنّه لا تدركه أوهام القلوب، فكيف أبصار العيون. وإليک النزر اليسير فى ذلک الباب: ۱. قال الإمام فى خطبة الأشباح: «الأوّل الذى لم يكن

له قبل فیکون شیء قبله، والآخر الذی لیس له بعد، فیکون شیء بعده، والرادع أناسی الأبصار عن أن تناله أو تدرکه».(۲) ۲. وقد سأله ذعلب الیمانی فقال: هل رأیت ربّک یا أمیر المؤمنین؟ فقال ـ علیه السَّلام ـ : «أفأعبد مالا أری؟!» فقال: وکیف تراه؟ فقال: «لا تدرکه العیون بمشاهدة العیان، ولکن تدرکه القلوب بحقائق الإیمان، قریب من الأشیاء غیر ملابس، بعید عنها غیر مباین».(۳) ۳. وقال ـ علیه السَّلام ـ : «الحمد لله الذی لا تدرکه الشواهد، ولا تحویه المشاهد ولا تراه النواظر، ولا تحجبه السواتر».(۴) إلی غیر ذلک من خطبه ـ علیه السَّلام ـ الطافحة بتقدیسه وتنزیهه عن إحاطة الأبصار والقلوب به.(۵) وأمّا المروی عن سائر أئمّة أهل البیت فقد عقد ثقة الإسلام الکلینی فی ـــــــــــــــــــــ ۱ . مسند أحمد:۳/۲۶، وقریب منه ما رواه غیره. ۲ . نهج البلاغة:(الخطبة: ۸۷) ط مصر للإمام عبده. «أناسی»: جمع إنسان البصر: هو ما یری وسط الحدقة ممتازاً عنها فی لونها. ۳ . نهج البلاغة: الخطبة:۱۷۴. ۴ . نهج البلاغة: الخطبة:۱۸۰. ۵ . لاحظ الخطب: ۴۸و ۸۱و....

(۲۴۰)

کتاب «الکافی»، باباً خاصاً للموضوع روی فیه ثمانی روایات.(۱) کما عقد الصدوق فی کتاب التوحید باباً لذلک روی فیه إحدی وعشرین روایة، فیها نور القلوب وشفاء الصدور.(۲) ومن أراد الوقوف فلیرجع إلی تلک الجوامع الحدیثیة. ـــــــــــــــــــــ ۱ . الکافی:۱/۹۵، باب إبطال الرؤیة. ۲ . التوحید: ۱۰۷ـ ۱۲۲، الباب۸.

(۲۴۱)

کلام الله سبحانه هو الکلام النفسی

کلام الله سبحانه هو الکلام النفسی

أجمع المسلمون تبعاً للکتاب والسنّة علی کونه سبحانه متکلّماً، ویبدو أنّ البحث فی کلامه سبحانه أوّل مسألة طرحت علی بساط المناقشات فی تاریخ علم الکلام، وإن لم یکن ذلک أمراً قطعیاً بل ثبت خلافه، وقد شغلت تلک المسألة بال العلماء والمفکّرین الإسلامیین فی عصر الخلفاء، وحدثت بسببه مشاجرات، بل مصادمات دامیة ذکرها التاریخ وسجل تفاصیلها، وخاصة فی قضیة ما یسمّی بـ«محنة خلق القرآن» وکان الخلفاء هم الذین یروّجون البحث عن هذه المسألة ونظائرها حتّی ینصرف المفکّرون عن نقد أفعالهم وانحرافاتهم، هذا من جانب. ومن جانب آخر، إنّ الفتوحات الإسلامیة أوجبت الاختلاط بین المسلمین وغیرهم، وصار ذلک مبدء لاحتکاک الثقافتین ـ الإسلامیة والأجنبیة ـ و فی هذا الجو المشحون بتضارب الأفکار، طرحت مسألة تکلُّمِه سبحانه فی الأوساط الإسلامیة، وأوجدت ضجة کبیرة فی المجامع العلمیة، خصوصاً فی عصر المأمون و من بعده، وأُریقت فی هذا السبیل دماء الأبریاء، ولما لم تکن هذه المسألة مطروحة فی العصور السابقة بین المسلمین تضاربت الأقوال فیها إلی حدّ صارت بعض الأقوال والنظریات موهونة جدّاً کما سیوافیک. ثمّ إنّ الاختلاف فی کلامه سبحانه واقع فی موضعین: الأوّل: ما هو حقیقة کلامه سبحانه؟ وهل هو من صفات ذاته کالعلم (۲۴۲)

والقدرة والحیاة، أو من صفات فعله کالإحیاء والإماتة والخلق والرزق إلی غیر ذلک من الصفات الفعلیة؟ الثانی: هل هو قدیم أوحادث، أو هل هو غیر مخلوق أو مخلوق؟ والاختلاف فی هذا المقام من نتائج الاختلاف فی الموضع الأوّل. ونحن نطرح رأی الأشاعرة فی کلا المقامین. ما هو حقیقة کلامه؟

إنّ فی حقیقة کلامه آراء مختلفة نذکرها إجمالاً أوّلاً، ونرکز علی البحث عن رأی الأشاعرة ثانیاً. ۱. نظریة المعتزلة

قالت المعتزلة فی تعریف کلامه تعالی: إنّ کلامه سبحانه أصوات وحروف لیست قائمة بذاته تعالی، بل یخلقها سبحانه فی غیره، کاللوح المحفوظ، أو جبرائیل، أو النبی، فمعنی کونه متکلّماً کونه موجداً للکلام، ولیس من شرط الفاعل أن یحل علیه الفعل.(۱) ۲. نظریة الحکماء

إنّ كلامه سبحانه لا ينحصر فيما ذكره، بل مجموع العالم الإمكانى كلام الله سبحانه، يتكلّم به، بإيجاده وإنشائه، فيظهر المكنون من كمال أسمائه وصفاته.(۲) فعلى تينك النظريتين، يكون تكلّمه سبحانه من أوصاف فعله، لا من صفات ذاته، خلافاً للنظريتين الآتيتين.

۳. نظرية الحنابلة

كلامه حرف وصوت يقومان بذاته، وأنّه قديم، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً: إنّ الجلد والغلاف قديمان.(۳) ـــــــــــــــ ۱ . شرح الأُصول الخمسة للقاضى عبد الجبار، المتوفّى عام ۴۱۵هـ. ۲ . شرح المنظومة: ۱۷۹، وللحكماء نظرية أُخرى فى كلامه سبحانه تطلب من محلها. ۱ . المواقف: ۲۹۳. (۲۴۳) ۴. نظرية الأشاعرة

إنّ مسلك الأشاعرة هو مسلك الحنابلة، لكن بصورة معدّلة نزيهة عمّا لا يقبله العقل السليم. فذهب أبو الحسن الأشعرى إلى كونه من صفات الذات، لا بالمعنى السخيف الذى تتبنّاه الحنابلة، بل بمعنى آخر، وهو القول بالكلام النفسى القائم بذات المتكلّم. وهذه النظرية مع اشتهارها من الشيخ أبى الحسن الأشعرى، لم نجدها فى «الإبانة» و«اللمع» وإنّما ركّز فيهما على البحث عن المسألة الثانية، وهى أنّ كلامه سبحانه غير مخلوق، ولم يبحث عن حقيقة كلامه، ومع ذلك فقد نقلها عنه الشهرستانى وقال: وصار أبو الحسن الأشعرى إلى أنّ الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية، وبذات المتكلّم، وليس بحروف ولا ـ أصوات، وإنّما هو القول الذى يجده القائل فى نفسه ويجيله فى خلده، وفى تسمية الحروف التى فى اللسان كلاماً حقيقياً تردد، أهو على سبيل الحقيقة أم على طريق المجاز؟ و إن كان على طريق الحقيقة فإطلا ق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسى بالاشتراك.(۱) وقال الآمدى: ذهب أهل الحقّ من الإسلاميين إلى كون البارى تعالى متكلّماً بكلام قديم أزلى نفسانى، أحدى الذات، ليس بحروف ولا ـ أصوات وهو ـ مع ذلك ـ ينقسم بانقسام المتعلقات، مغاير للعلم والإرادة وغير ذلك من الصفات.(۲) وقال العضدى: ـ بعد نقل نظرية المعتزلة ـ و هذا لا ننكره،لكنّا نثبت أمراً وراء ذلك،وهو المعنى القائم بالنفس، ونزعم أنّه غير العبارات، إذ قد ـــــــــــــــ ۱ . نهاية الإقدام:۳۲۰. ۲ . غاية المرام: ۸۸.

(۲۴۴)

تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، بل قد يدلّ عليه بالإشارة والكتابة كما يدلّ عليه بالعبارة ـ إلى أن قال ـ: وإنّه غير العلم، إذ قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه بل هو يعلم خلافه أو يشكّ فيه، وغير الإرادة، لأنّه قد يأمر بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا، فإذا هو صفة ثالثة غير العلم والإرادة، قائمة بالنفس، ثمّ نزعم أنّه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ـ إلى أن قال ـ: الأدلّة الدالّة على حدوث الألفاظ إنّما تفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة، وأمّا بالنسبة إلينا فيكون نصّاً للدّليل فى غير محلّ النزاع. وأمّا ما دلّ على حدوث القرآن مطلقاً، فحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ، لا يكون لهم فيه حجّة علينا،ولا يجدى عليهم إلاّ أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة.(۱) فقد أحسن العضدى وأنصف. وستوافيك البرهنة على أنّ ما يسمونه كلاماً نفسياً أمر صحيح، لكنّه ليس خارجاً عن إطار العلم والإرادة، وليس وصفاً ثالثاً وراءهما. ثمّ إنّ الشهرستانى قد قام بتبيين المقصود من الكلام النفسانى فى كلام مبسوط. وبما أنّ الكلام النفسى قد أحاط به الإجمال والإبهام، فنأتى بنصّ كلامه، وإن كان لايخلو عن تعقيد فى الإنشاء، حتّى يتبيّن المقصود منه قال: العاقل إذا راجع نفسه وطالع ذهنه وجد من نفسه كلاماً وقولاً يجول فى قلبه، تارةً إخباراً عن أُمور رآها على هيئة وجودها أو سمعها من مبتداها إلى منتهاها على وفق ثبوتها، وتارةً حديثاً مع نفسه بأمر ونهى ووعد ووعيد لأشخاص على تقدير وجودهم ومشاهدتهم، ثمّ يعبّر عن تلك الأحاديث وقت المشاهدة، وتارةً نطقاً عقلياً إمّا بجزم القول أنّ الحقّ والصدق كذا، وإمّا بترديد الفكر أنّه هل يجوز أن يكون الشىء كذا أو يستحيل أو يجب، إلى غير ذلك من الأفكار حتّى أنّ كلّ صانع يحدث نفسه أوّلاً بالغرض الذى توجهت ـــــــــــــــ ۱ . المواقف:۲۹۴.

(۲۴۵)

إليه صنعته، ثمّ تنطق نفسه فى حال الفعل محادثة مع الآلات والأدوات والمواد والعناصر، ومن أنكر أمثال هذه المعانى فقد جحد الضرورة، وباهَتَ العقل، وأنكر الأوائل التى فى ذهن الإنسان، وسبيله سبيل السوفسطائية، كيف وإنكاره ذلك ممّا لم يدر فى قلبه ولا

جال فى ذهنه، ثمّ لم يعبّر عنه بالإنكار ولا أشار إليه بالإقرار، فوجد أنّ المعنى معلوم بالضرورة وإنّما الشكّ فى أنّه هو العلم بنفسه أو الإرادة والتقدير والتفكير والتصوير والتدبير، والتمييز بينه و بين العلم هين، إذ العلم تبين محض تابع للمعلوم على ما هو به، وليس فيه إخبار ولا اقتضاء وطلب، ولا استفهام ولا دعاء ولا نداء، وهى أقسام معلومة وقضايا معقولةوراء التبيين،والتمييز بينه و بين الإرادة أسهل وأهون، فإنّ الإرادة قصد إلى تخصيص الفعل ببعض الجائزات(الممكنات) ولا قصد فى هذه القضايا ولا تخصيص، وأمّا التقدير والتفكير والتدبير فكلّ ذلك عبارات عن حديث النفس، وهو الذى يعنى به من النطق النفسانى، ومن العجب أنّ الإنسان يجوز أن يخلو ذهنه عن كلّ معنى ولا يجد نفسه قط خالياًعن حديث النفس حتى فى النوم فإنّه فى الحقيقة يرى فى منامه أشياء وتحدّث نفسه بالأشياء ولربما يطاوعه لسانه وهو فى منامه حتّى يتكلّم وينطق متابعة لنفسه فيما يحدث وينطق.(۱) نرى أنّ ما ذكره الآمدى الذى نقلناه آنفاً فى تفسير الكلام النفسى وارد فى كلمات المتأخرين عنه، كالفاضل القوشجى والفضل بن روزبهان، وإليك نصوصهما: ۱. قال الفاضل القوشجى فى شرح التجريد: إنّ من يورد صيغة أمر أو نهى أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك، يجد فى نفسه معانى يعبر عنها، نسمّيها بالكلام الحسى، والمعنى الذى يجده ويدور فى خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلّم حصوله فى نفس السامع على موجبه، هو الذى نسمّيه الكلام.(۲) ______________ ۱ . نهاية الإقدام: ۳۲۱ـ ۳۲۲. ۲ . شرح التجريد للقوشجى: ۴۲۰.

(۲۴۶)

۲. وقال الفضل فى نهج الحق: إنّ الكلام عندهم لفظ مشترك يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة، وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذى يعبّر عنه بالألفاظ، ويقولون هو الكلام حقيقة، وهو قديم قائم بذاته، ولابدّ من إثبات هذا الكلام، فإنّ العرف لا يفهمون من الكلام إلاّ المؤلّف من الحروف والأصوات فنقول: ليرجع الشخص إلى نفسه أنّه إذا أراد التكلّم بالكلام فهل يفهم من ذاته أنّه يزور ويرتب معانى فيعزم على التكلّم بها، كما أنّ من أراد الدخول على السلطان أو العالم فإنّه يرتب فى نفسه معانى وأشياء ويقول فى نفسه سأتكلم بهذا. فالمنصف يجد من نفسه هذا ألبتة. فهذا هو الكلام النفسى. ثمّ نقول ـ على طريقة الدليل ـ إنّ الألفاظ التى نتكلّم بها مدلولات قائمة بالنفس، فنقول لهذه المدلولات: هى الكلام النفسى.(۱) حصيلة البحث

دلّت النصوص المذكورة عن أقطاب الأشاعرة على أنّ فى مورد كل كلام صادر من أىّ متكلم ـ خالقاً كان أو مخلوقاً ـ وراء العلم فى الجمل الخبرية، ووراء الإرادة والكراهة فى الجمل الإنشائية، معانى قائمة بنفس المتكلّم، وهو الكلام النفسى، يتبع حدوثه وقدمه، حدوث المتكلّم وقدمه. وما ذكروا فى توضيحه حقّ لا ينكره أحد، إنّما الكلام فى إثبات مغايرته للعلم فى الجمل الخبرية، وللإرادة فى الجمل الإنشائية، وهو غير ثابت، بل الثابت خلافه، وإنّ المعانى التى تدور فى خلد المتكلّم ليست إلاّ تصور المعانى المفردة أو المركبة أو الإذعان بالنسبة، فيرجع ______________ ۱ . نهج الحق المطبوع ضمن دلائل الصدق: ۱/۱۴۶، ط النجف.

(۲۴۷)

الكلام النفسى فى الجمل الخبرية إلى التصورات والتصديقات، فأى شىء هنا وراء العلم حتى نسمّيه بالكلام النفسى، كما أنّه عندما يرتب المتكلّم المعانى الإنشائية، فلا يرتب إلاّ إرادته وكراهته أو ما يكون مقدمة لهما، كتصور الشىء والتصديق بالفائدة، فيرجع الكلام النفسى فى الإنشاء إلى الإرادة والكراهة، فأىّ شىء هنا غيرهما حتّى نسميه بالكلام النفسى، وعند ذلك لا يكون التكلّم وصفاً وراء العلم فى الإخبار، ووراءه مع الإرادة فى الإنشاء، مع أنَّ الأشاعرة يصرون على إثبات وصف ذاتى باسم التكلّم وراء العلم والإرادة، ولأجل ذلك يقولون: كونه متكلّماً بالذات، غير كونه عالماً ومريداً بالذات. والأولى أن نستعرض ما استدلّوا به على أنّ الكلام النفسى وراء العلم، فإليك بيانه: الأوّل: أنّ الكلام النفسى غير العلم، لأنّ الرجل قد يخبر عمّا لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه، فالإخبار عن الشىء غير العلم به. قال السيد الشريف فى شرح المواقف: والكلام النفسى فى الإخبار معنى قائم بالنفس لا يتغير بتغير العبارات، وهو غير العلم، إذ قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه، بل يعلم خلافه، أو يشكّ فيه.(۱) يلاحظ عليه: أنّ المراد من رجوع كلّ ما فى الذهن

فی ظرف الإخبار إلی العلم، هو الرجوع إلی العلم الجامع بین التصور والتصدیق. فالمخبر الشاک أو العالم بالخلاف یتصور الموضوع والمحمول والنسبهٔ الحکمیهٔ ثمّ یخبر، فما فی ذهنه من هذه التصوّرات الثلاثهٔ لا یخرج عن إطار العلم، وهو التصوّر. نعم، لیس فی ذهنه الشق الآخر من العلم وهو التصدیق. ومنشأ الاشتباه هو تفسیر العلم بالتصدیق فقط، فزعموا أنّه غیر موجود عند الإخبار فی ذهن المخبر الشاک أو العالم بالخلاف، والغفلهٔ عن أنّ عدم وجود العلم بمعنی التصدیق لا ـ یدلّ علی عدم وجود القسم الآخر من العلم وهو التصوّر. الثانی: ما استدلوا به فی مجال الإنشاء قائلین بأنّه یوجد فی ظرف الإنشاء شیء غیر الإرادهٔ والکراههٔ، وهو الکلام النفسی، لأنّه قد یأمر الرجل بما لا یریده کالمختبر لعبده هل یطیعه أو لا، فالمقصود هو الاختبار دون الإتیان.(۲) أوّلاً: إنّ الأوامر الاختباریهٔ علی قسمین: قسم تتعلّق الإرادهٔ فیه بنفس المقدّمهٔ ولا تتعلّق بنفس الفعل، کما فی أمره سبحانه الخلیل بذبح إسماعیل. ولأجل ذلک لما أتی الخلیل بالمقدّمات نودی (أن قد صدّقت الرؤیا). ـــــــــــــــ ۱ . شرح المواقف:۲/۹۴. ۲ . شرح المواقف:۲/۹۴.

(۲۴۸)

وقسم تتعلّق الإرادهٔ فیه بالمقدّمهٔ وذیلها، غایهٔ الأمر، أنّ الداعی إلی الأمر مصلحهٔ مترتبهٔ علی نفس القیام بالفعل، لا علی ذات الفعل، کما إذا أمر الأمیر أحد وزرائه فی الملأ العام بإحضار الماء لتفهیم الحاضرین بأنّه مطیع غیر متمرد. وفی هذه الحالهٔ ـ کالحالهٔ السابقهٔ ـ لا ـ یخلو المقام عن إرادهٔ، غایهٔ الأمر، أنّ القسم الأوّل تتعلّق الإرادهٔ فیه بالمقدّمهٔ فقط، وهنا بالمقدّمهٔ مع ذیلها. فما صحّ قولهم إنّه لا توجد الإرادهٔ فی الأوامر الاختباریهٔ. وثانیاً: الظاهر أنّ المستدل تصور أنّ إرادهٔ الآمر تتعلّق بفعل الغیر، أی المأمور، فلأجل ذلک حکم بأنّه لا إرادهٔ متعلّقهٔ بفعل الغیر فی الأوامر الامتحانیهٔ، ویستنتج أنّ فیها شیئاً غیر الإرادهٔ، ربما یسمّی بالطلب (فی مقابل الإرادهٔ) عندهم أو بالکلام النفسی، ولکن الحقّ غیر ذلک، فإنّ إرادهٔ الآمر لا ـ تتعلّق بفعل الغیر مطلقاً، لأنّ فعله خارج عن إطار اختیار الأمر، وما هو کذلک لا یقع متعلّقاً للإرادهٔ، فلأجل ذلک ما اشتهر من «تعلّق إرادهٔ الآمر والناهی بفعل المأمور به» کلام صوری، إذ هی لا تتعلّق إلاّ بالفعل الاختیاری، ولیس فعل الغیر من أفعال الأمر الاختیاریهٔ، فلا ـ محیص من القول بأنّ إرادهٔ الآمر متعلّقهٔ بفعل نفسه وهو الأمر والنهی. وإن شئت قلت: إنشاء البعث إلی الفعل أو الزجر عنه، والکلّ واقع فی إطار اختیار الآمر ویعدّان من أفعاله الاختیاریهٔ. نعم، الغایهٔ من البعث والزجر هی انبعاث المأمور إلی ما بعث إلیه، أو انتهاؤه عمّا زجر عنه، لعلم المکلّف المأمور بأنّ فی التخلّف مضاعفات دنیویهٔ أو أُخرویهٔ. وعلی ذلک یکون تعلّق إرادهٔ الآمر فی الأوامر الجدیهٔ والاختیاریهٔ علی (۲۴۹)

وزان واحد، وهو تعلّق إرادته ببعث المأمور وزجره، لا ـ فعل المأمور ولا ـ انزجاره، فإنّه غایهٔ للآمر لا مراد له، فالقائل خلط بین متعلّق الإرادهٔ، وما هو غایهٔ الأمر والنهی. وباختصار: إنّ فعل الغیر لمّا کان خارجاً عن اختیار الآمر لا تتعلّق به الإرادهٔ. وربما یبدو فی الذهن أن یعترض علی ما ذکرنا بأنّ الآمر إذا کان إنساناً لا تتعلّق إرادته بفعل الغیر لخروجه عن اختیاره، وأمّا الواجب سبحانه فهو آمر قاهر، وإرادته نافذهٔ فی کلّ شیء: (إِنْ کُلُّ مَنْ فِی السَّمواتِوَالأَرْض إِلاّ آتی الرَّحْمن عَبْداً).(۱) ولکن الإجابهٔ عن هذا الاعتراض واضحهٔ، فإنّ المقصود من الإرادهٔ هنا هو الإرادهٔ التشریعیهٔ، وأمّا الإرادهٔ التکوینیهٔ القاهرهٔ علی العباد المخرجهٔ لهم عن وصف الاختیار، الجاعلهٔ لهم کآلهٔ بلا ـ إرادهٔ، فهی خارجهٔ عن مورد البحث، قال سبحانه: (وَلَوْ شاءَ رَبُّکَ لآمَنَ مَنْ فِی الأَرْضِ کُلُّهُمْ جَمیعاً) (۲) فهذه الآیهٔ تعرب عن عدم تعلّق مشیئته سبحانه بإیمان من فی الأرض، ولکن من جانب آخر تعلّقت مشیئته بإیمان کلّ مکلّف واع، قال سبحانه: (وَاللّهُ یَقُولُ الحَقَّ وَهُوَ یَهْدِی السَّبیلَ)(۳) فقوله«الحق» عام، کما أنّ هدایته السبیل عامهٔ مثله لکلّ الناس. وقال سبحانه: (یُریدُ اللّهُ لِیُبَیِّنَ لَکُمْ وَیَهْدِیَکُمْ سُنَنَ الَّذینَ مَنْ قَبْلِکُمْ)(۴)، إلی غیر ذلک من الآیات الناصهٔ علی عموم هدایته التشریعیهٔ. الثالث: إنّ العصاهٔ والکفّار مکلّفون بما کلّف به أهل الطاعهٔ والإیمان بنصّ القرآن الکریم، والتکلیف علیهم لا یکون ناشئاً من إرادهٔ الله سبحانه ـــــــــــــــ ۱ . مریم:۹۳. ۲ . یونس:۹۹. ۳ . الأحزاب:۴. ۴ . النساء:۲۶.

(۲۵۰)

وإلاّ لزم تفکیک إرادته عن مراده، ولابدّ أن یکون هناک منشأ آخر للتکلیف وهو الذی نسمّیه بالکلام النفسی تارهٔ، وبالطلب أُخری.

فيستنتج من ذلك أنّه يوجد فى الإنشاء شيء غير الإرادة. وقد أجابت عنه المعتزلة بأنّ إرادته سبحانه لو تعلّقت بفعل نفسه فلا تنفك عن المراد، وأمّا إذا تعلّقت بفعل الغير فبما أنّها تعلّقت بالفعل الاختيارى الصادر من العبد عن حرية واختيار، فلا محالة يكون الفعل مسبوقاً باختيار العبد، فإن أراد واختار العبد يتحقّق الفعل، وإن لم يرد فلا يتحقّق. والأولى فى الجواب أن يقول: إنّ المستدل خلط بين الإرادة التكوينية المتعلّقة بالإيجاد مباشرة أو تسبيباً، فإنّ إرادته فى ذلك المجال لا تنفك عن المراد، قال سبحانه (إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ).(۱)، و بين الإرادة التشريعية المتجلّية بصورة التقنين فى القرآن والحديث فإنّها تتعلّق بنفس إنشائه وبعثه، وجعله الداعى للانبعاث والانزجار، والمراد فيها (الإنشاء والبعث) غير متخلّف عن الإرادة، وأمّا فعل الغير، أى انبعاث العبد وانتهاؤه فهو من غايات الإرادة التقنينية لا من متعلّقاتها، فتخلّفهما عن الإرادة التقنينية لا يكون نقضاً للقاعدة، أى امتناع تخلف مراده سبحانه عن إرادته، لما عرفت من أنّ فعل الغير ليس متعلّقاً لإرادته فى ذلك المجال. الرابع: ما ذكره «الفضل بن روزبهان» من أنّ كلّ عاقل يعلم أنّ المتكلّم من قامت به صفة التكلّم، ولو كان معنى كونه سبحانه متكلّماً هو خلقه الكلام فلا يقال لخالق الكلام متكلّم، كما لا يقال لخالق الذوق إنّه ذائق.(۲) يلاحظ عليه: أنّ قيام المبدأ بالفاعل ليس قسماً واحداً وهو القسم الحلولى، بل له أقسام، فإنّ القيام منه ما هو صدورى كالقتل والضرب فى القاتل والضارب، ومنه حلولى كالعلم والقدرة فى العالم والقادر، والتكلّم ـــــــــــــــــــــــ ۱ . يس:۸۲. ۲ . دلائل الصدق:۱/۱۴۷، طبعة النجف الأشرف.

(۲۵۱)

كالضرب ليس من المبادئ الحلولية فى الفاعل، بل من المبادئ الصدورية، فلأجل أنّه سبحانه موجد الكلام يطلق عليه أنّه متكلّم وِزانَ إطلاق الرزّاق عليه سبحانه. بل ربما يصحّ الإطلاق وإن لم يكن المبدأ قائماً بالفاعل أبداً لا صدورياً ولا حلولياً، بل يكفى نوع ملابسة بالمبدأ، كالتمّار واللبان لبائع التمر واللبن، وأمّا عدم إطلاق الذائق على خالق الذوق فلأجل أنّ صدق المشتقات بإحدى أنواع القيام ليس قياسياً حتى يطلق عليه سبحانه الذائق والشام بسبب إيجاده الذوق والشم، وربما احترز الإلهيون عن توصيفه بهما لأجل الابتعاد عمّا يوهم التجسيم ولوازمه. الخامس: أنّ لفظ الكلام كما يطلق على الكلام اللفظى، يطلق على الموجود فى النفس. قال سبحانه: (وأَسِرُّوا قَولَكُمْ اَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَليمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ).(۱) يلاحظ عليه: أنّ إطلاق«القول» على الموجود فى الضمير من باب العناية المشاكلة، فإنّ «القول» من التقول باللسان، فلا يطلق على الموجود فى الذهن الذى لا واقعية له، إلاّ الصورة العلمية، إلاّ من باب العناية.

حصيلة البحث

إنّ الأشاعرة زعموا أنّ فى ذهن المتكلّم فى الجملة الخبرية والإنشائية وراء التصورات والتصديقات فى الأُولى، ووراء الإرادة والكراهة فى الثانية، شيئاً يسمّونه بالكلام النفسى، وربما خصّوا لفظ «الطلب» بالكلام النفسى فى القسم الإنشائى ؛ وبذلك صححوا كونه سبحانه متكلماً، ككونه عالماً وقادراً، وأنّ الكلّ من الصفات الذاتية. ولكن البحث والتحليل ـ كما مرّ عليك ـ أوقفنا على خلاف ما ذهبوا إليه، لما عرفت من أنّه ليس وراء العلم فى الجمل الخبرية، ولا وراء الإرادة ـــــــــــــــــــــــ ۱ . الملك:۱۳.

(۲۵۲)

والكراهة فى الجمل الإنشائية، شيء نسمّيه كلاماً نفسياً، كما عرفت أنّ الطلب أيضاً هو نفس الإرادة. وبذلك نقف على أنّ ما يقوله المحقّق الطوسى من أنّ «النفسانية غير معقولة»(۱) أمر متين لا ـ غبار عليه. إلى هنا تمّ بيان النظريات الثلاث للمعتزلة والحكماء والأشاعرة. وبه تمّ الكلام فى المقام الأوّل. وحان أوان البحث فى المقام الثانى وهوحدوث كلامه أو قدمه. ـــــــــــــــــــــــ ۱ . كشف المراد: ۱۷۸، ط صيدا.

(۲۵۳)

كلام الله غير مخلوق أو قديم

كلام الله غير مخلوق أو قديم

لقد شاع فى أواخر القرن الثانى، كون كلام الله غير مخلوق وقد اعتنقه أهل الحديث وفى مقدمهم إمام الحنابلة، وتحمل فى طريق عقيدته هذه ألوان التعذيب، وقد اعتنقوا هذه الفكرة مع الاعتراف بأنّه لم يرد فيها نصّ من رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ ، ولا جاء من الصحابة فيها كلام. وقد تسربت تلك العقيدة مثل القول بالتشبيه والتجسيم إلى المسلمين من اليهودية والنصرانية، حيث قال اليهود بقدم التوراة(۱) والنصرانية بقدم الكلمة (المسيح). يقول أبو زهرة: كثر القول حول القرآن الكريم فى كونه مخلوقاً أو غير مخلوق، وقد عمل على إثارة هذه المسألة، النصارى الذين كانوا فى حاشية البيت الأموى وعلى رأسهم يوحنا الدمشقى، الذ ى كان يبث بين علماء النصارى فى البلاد الإسلامية طرق المناظرات التى تشكّك المسلمين فى دينهم، وينشر بين المسلمين الأكاذيب عن نبيّهم، مثل زعمه عشق النبى ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ لزينب بنت جحش، فقد جاء فى القرآن أنّ عيسى بن مريم كلمته ألقاها إلى مريم، فكان يبث بين المسلمين أنّ كلمة الله قديمة، فيسألهم أكلمته قديمة أم لا؟ فإن قالوا: لا...فقد قالوا: إنّ كلامه مخلوق(۲)، ـــــــــــــــــ ۱ . اليهودية: ص ۲۲۲ تأليف أحمد شلبى كما فى بحوث مع السلفيين: ۱۵۳. ۲ . يراد أنّه مختلق و مزور.

(۲۵۴)

وإن قالوا: قديمة... ادّعى أنّ عيسى قديم.(۱) وعلى ذلك وجد من قال إنّ القرآن مخلوق، ليرد كيد هؤلاء، فقال ذلك الجعد بن درهم، وقاله الجهم بن صفوان، وقالته المعتزلة واعتنق ذلك الرأى المأمون. وقد أعلن فى سنة ۲۱۲، أنّ المذهب الحقّ هو أنّ القرآن مخلوق، وأخذ يدعو لذلك فى مجلس مناظراته، وأدلى فى ذلك بما يراه حججاً قاطعة فى هذا الموضوع، وقد ترك المناقشة حرة، والناس أحراراً فيما يقولون. ولكن فى سنة ۲۱۸ وهى السنة التى توفى فيها، بدا له أن يدعو الناس بقوة السلطان إلى اعتناق هذه الفكرة، ومن الغريب أنّه ابتدأ بهذا وهو خارج بغداد، وقد خرج مجاهداً فكتب هذه الكتب وهو بمدينة الرقة، وأخذ يرسل الكتب لحمل الناس على اعتناق عقيدة أنّ القرآن مخلوق، إلى نائبه ببغداد إسحاق بن إبراهيم، وقد جاء فى بعض كتبه:وأعلمهم أنّ أمير المؤمنين غير مستعين فى عمله، ولا واثق فيمن قلده واستحفظه من أُمور رعيته بمن لا يوثق بدينه، وخلوص توحيده ويقينه، فإذا أقروا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه وكانوا على سبيل الهدى والنجاة، فمرهم بنصّ من يحضرهم من الشهود على الناس ومسألتهم عن علمهم فى القرآن وترك شهادة من لم يقر بأنّه مخلوق محدث.(۲) وقد سارع نائبه ببغداد إلى تنفيذ ما أمر به، لكنّه تجاوز الحدّ السلبى إلى الحدّ الإيجابى فأحضر المحدثين والفقهاء فسألهم عن عقيدتهم حول القرآن، ـــــــــــــــــ ۱ . «ولا شكّ أنّ ذلك تلبيس، لأنّ معنى كلمة الله، أنّ الله خلقه بكلمة منه، كما نصّ على ذلك فى آيات أُخرى، لا أنّه هو ذات كلمة الله». هذا ما أفاده أبو زهرة فى تعليقته على كتابه. والحقّ أنّ المسيح كلمة الله نفسها، وليس المسيح وحده كذلك، بل الموجودات الإمكانية كلّها كلامه تعالى. قال سبحانه: (وَلو أنّ ما فِى الأَرض مِنْ شَجَرة أَقلام وَالبَحر يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُر ما نَفِدَتْ كَلمات الله) (لقمان:۲۷). ۲ . تاريخ الطبرى: ۷/۱۹۶، والرسالة مبسوطة.

(۲۵۵)

وأعلن الكلّ عن اعتناق ما كتبه المأمون سوى أربعة، فأصرّوا على عدم كون القرآن مخلوقاً وهم:«أحمد بن حنبل»، و«محمد بن نوح»، و«القواريرى»، و«سجادة» فشدوا بالوثاق. لكن الكلّ رجعوا عن عقيدتهم إلاّ اثنان وهما: ابن نوح وأحمد بن حنبل، فسيقا إلى طرطوس ليلتقيا بالمأمون، ومات الأوّل فى الطريق، وبقى أحمد، وبينا هم فى الطريق مات المأمون وترك وصية بها من بعده أن يؤخذ بسيرته فى خلق القرآن، وقد تولى الحكم المعتصم ثمّ الواثق فكانا على سيرة المأمون فى مسألة خلق القرآن.(۱) ولمّا تولّى المتوكّل الحكم انقلب الأمر وصارت الظروف مناسبة لصالح المحدثين، وفى هذا الجو أعلن إمام الحنابلة عقيدته فى القرآن بالقول بعدم كونه مخلوقاً. وقال محقّق كتاب«الأُصول الخمسة» للقاضى عبد الجبار: الحديث فى القرآن وكلام الله من أهمّ المشاكل التى عرضت لمفكرى الإسلام. وقد أثارت ضجة كبيرة فى صفوف العلماء والعامة، وارتبطت بها محنة كبيرة تعرف بمحنة الإمام أحمد بن حنبل، وكان شعار

النظريتين المتنازعتين«هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟». فتزعم المعتزلة جهة المنادين بخلق القرآن واستجلبوا لصفهم خليفة من أعظم الخلفاء وهو المأمون، ووزيراً من أعظم وزراء بنى العباس هو أحمد بن أبى دؤاد، وذهب ضحية الخلاف كثيرون، وثبت القائلون بأنّه غير مخلوق على رأيهم وليس لهم من أُمور الحكم بشىء. وتراجع القائلون بخلق القرآن تحت ضغط الناس، وخرج أحمد بن حنبل من المحنة ظافراً يضرب به المثل فى الثبات على العقيدة، كما سجل المعتزلة بموقفهم ومحاولتهم أخذ الناس بالعنف على القول برأيهم أسوأ مثال على التدخل فى الحرية الفكرية، مع أنّهم روّادها الأوائل. أقول: و(۲)ليس هذا أوّل قارورة كسرت فى الإسلام، وكم فى تاريخ خلفاء ________________ ۱ . تاريخ المذاهب الإسلامية: ۲۹۴ـ ۲۹۶ بتلخيص. ۲ . الأُصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ۵۲۷.

(۲۵۶)

الإسلام من ضغط وعنف وتدخل فى الحرية الفكرية!! هؤلاء هم شيعة أهل البيت عاشوا قروناً بين إخوانهم المسلمين تحت ستار التقية خوفاً على نفوسهم ودمائهم وأموالهم. وعلى أى تقدير فقد قال المحقّق المزبور: إنّ أوّل من تفوّه بقدم القرآن هو عبد الله بن كلاب، لأنّ السلف كانوا يتحرجون من وصف القرآن بأنّه قديم و قالوا فقط غير مخلوق، لكن المعتزلة زادوا بأنّ كلام الله مخلوق محدث، وميز الأشعرى متابعاً لابن كلاب بين الكلام النفسى الأزلى القديم، والكلام المتعلّق بالأمر والنهى والخبر وهو حادث.(۱) وأمّا ابن تيمية ففرّق بين كونه غير مخلوق وكونه قديماً وقال: وكما لم يقل أحد من السلف إنّه (أى كلام الله) مخلوق، لم يقل أحد منهم إنّه قديم، ولم يقل واحداً من القولين أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ولا من بعدهم من الأئمّة الأربعة ولا غيرهم... وأوّل من عرف أنّه قال هو قديم عبد الله بن سعيد بن كلاب.(۲) والظاهر الواضح أنّ القول بأنّ السلف القائلين بعدم خلق القرآن، لا يقولون بقدم القرآن، والتفريق بين عدم الخلق والقدم لا ـ يعدو عن أن يكون كذباً وغير صحيح. فأوّلاً: إنّ ابن الجوزى يصرّح بأنّ الأئمّة المعتمد عليهم قالوا إنّ القرآن كلام الله قديم.(۳) وثانياً: إنّ معنى كون شىء غير مخلوق هو أنّه قديم، إذ لو فرض كونه غير قديم مع كونه غير مخلوق ، فلابدّ و أن يكون قد حدث ووجد من العدم بنفسه، وهو واضح البطلان، قال سبحانه: (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ ________________ ۱ . الأُصول الخمسة: ۵۲۸. ۲ . مجموعة الرسائل: ۳/۲۰. ۳ . المنتظم فى ترجمة الأشعرى: ۶/۳۳۲.

(۲۵۷) شَيْء) (۱).(۲)

ولأجل إيضاح الحال نأتى بما جاء به أحمد بن حنبل وأبو الحسن الأشعرى فى ذلك المجال. قال أحمد بن حنبل: والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهمى كافر، ومن زعم أنّ القرآن كلام الله عزّوجلّ ووقف، ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق، فهو أخبث من الأوّل. ومن زعم أنّ ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة، والقرآن كلام الله، فهو جهمى، ومن لم يكفِّر هؤلاء القوم كلّهم فهو مثلهم. وكلّم الله موسى تكليماً، من الله، سمع موسى يقيناً، وناوله التوراة من يده، ولم يزل الله متكلماً عالماً، تبارك الله أحسن الخالقين.(۳) وقال أبو الحسن الأشعرى: ونقول إنّ القرآن كلام الله غير مخلوق وإنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر.(۴) وقد نقل عن إمام الحنابلة أنّه قيل له: هاهنا قوم يقولون: القرآن لا ـ مخلوق ولا ـ غير مخلوق. فقال: هؤلاء أضر من الجهمية على الناس، ويلكم فإن لم تقولوا: ليس بمخلوق فقولوا مخلوق. فقال أحمد: هؤلاء قوم سوء، فقيل له: ما تقول؟ قال: الذى اعتقد وأذهب إليه ولا أشك فيه أنّ القرآن غير مخلوق. ثمّ قال: سبحان الله، ومن شكّ فى هذا؟!(۵) هذا ما لدى المحدثين والحنابلة والأشاعرة. وأمّا المعتزلة: فيقول القاضى عبد الجبار: أما مذهبنا فى ذلك: أنّ القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو ________________ ۱ . الطور:۳۵. ۲ . بحوث مع أهل السنّة والسلفية: ۱۵۸. ۳ . كتاب السنة: ۴۹. ۴ . الإبانة: ۲۱، ولاحظ مقالات الإسلاميين: ۳۲۱. ۵ . الإبانة: ۶۹، وقد ذكر فى: ص ۷۶ أسماء المحدثين القائلين بأنّ القرآن غير مخلوق.

(۲۵۸)

مخلوق حدث، أنزله الله على نبيّه ليكون علماً ودالاً على نبوته، وجعله دلالة لنا على الأحكام، لنرجع إليه فى الحلال والحرام واستوجب

منّا بـذلك الحمـد والشـكر، وإذاً هو الـذى نسـمعه اليوم و نتلوه، وإن لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة، وإن لم يكن امرؤ القيس محدثاً لها الآن.(۱) وقبل الخوض فى تحليل المسألة نقدّم أُموراً: ۱. إذا كانت مسألـة خلق القرآن أو قدمه بمثابة أوجدت طائفتين يكفّر كلّ منهما عقيدة الآخر فإمام الحنابلة يقول: إنّ من زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهمى كـافر. وقـالت المعتزلـة: إنّ القول بكون القرآن غير مخلوق أو قـديم، شـرك بـالله سـبحانه، فيجب تحليلها على ضوء العقل والكتاب والسـنة بعيـداً عن كلّ هياج ولغط. وممّا لا شكّ فيه أنّ المسألـة قد طرحت فى أجواء خاصة، عزّ فيهـا التفـاهم وساد عليها التناكر، وإلاّ فلا معنى لمسـلم يؤمن بالله ورسوله، وكتابه وسـنته، التنازع فى أمر تزعم إحـدى الطائفتين أنّه ملاـك الكفر وأنّ التوحيـد فى خلافه، وتزعم الطائفـة الأُخرى عكس ذلـك. ولو كانت مسألـة خلق القرآن بهـذه المثابـة لكان على الـوحى، التصـريح بأحـد القـولين، ورفع السـتار عن وجه الحقيقـة، مع أنّا نرى أنّه ليس فى الشـريعة الإسـلامية نصّ فى المسألـة، وإنّما طرحت فى أوائـل القرن الثـانى. نعم، اسـتدلت الأشـاعرة ببعض الآيـات، غير أنّ دلالتها خفيـة، لا يقف عليها ـ على فرض الدلالـة ـ إلاّ الأوحـدى. ومـا يعـد ملاك التوحيـد والشـرك يجب أن يرد فيه نصّ لا يقبل التأويل، ويقف عليه كلّ حاضـر وباد... ۲. قـد عرفت أنّ بعض السـلف كانوا يتحرّجون من وصف القرآن بأنّه قديم، وقالوا فقط إنّه غير مخلوق. ثمّ إنّ القائلين بهذا القول تدرّجوا فيه ووصـفوا كلاـم الله بـأنه قـديم، ومن المعلوم أنّ توصـيف شـىء بـأنّه غير مخلوق أو قـديم ممّـا لاـ يتجرّأ عليه العارف، لأنّ هـذين الوصـفين من خصائص ذاته ـــــــــــــــــــ ۱ . شرح الأُصول الخمسة: ۲۵۸.

(۲۵۹)

سبحانه، فلو كان كلامه سـبحانه غير ذاته فكيف يمكن أن يتصف بكونه غير مخلوق، أو كونه قـديماً. ولو فرضـنا صـحّة تلك العقيدة التى لا ينالها إلاّ الأوحـدى فى علم الكلام، فكيف يمكن أن تكون هـذه المسألة الغامضة ممّا يجب الاعتقاد به على كلّ مسـلم، مع أنّ الإنسان البسـيط بل الفاضل لا يقـدر أن يحلل ويـدرك كون شـىء غير الله سـبحانه، وفى الوقت نفسه غير مخلوق. إنّ سـهولة العقيـدة ويسـر التكليف من سـمات الشريعة الإسلامية وبهما تفارق سائر المذاهب السائدة على العالم، مع أنّ تصديق كون كلامه تعالى ـ و هو غير ذاته ـ غير مخلوق أو قـديم، شـىء يعسـر فهمه على الخاصـة، فكيف على العامـة. ۳. إنّ الظاهر من أهل الحـديث هو قـدم القرآن المقروء، الأمر الذى تنكره البداهة والعقل ونفس القرآن. وقد صارت تلك العقيدة بمنزلة من البطلان حتى تحامل عليها الشـيخ محمد عبده إذ قال: «والقائل بقدم القرآن المقروء أشنع حالاً وأضلّ اعتقاداً عن كلّ ملّة جاء القرآن نفسه بتضليلها والدعوة إلى مخالفتها».(۱) ولمّا رأى ابن تيميـة الـذى يظن نفسه مروّجاً لعقيـدة أهل الحـديث، أنّها عقيـدة تافهـة، صـرح بحـدوث القرآن المقروء وحـدوث قوله تعالى: (يا أَيُّهَا المُزَّمِّلُ) و (يا أَيُّهَا المُـدَّثِّر) وقوله: (قَـدْ سَـمِعَ اللّهُ قَوْلَ الّتى تُجادِلُكَ فى زَوْجِها)... إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على حـدوث النداء والسـمع من حينه لا من الأزل.(۲) والعجب أنّه اسـتدلّ بـدليل المعتزلـة على حـدوث القرآن المقروء، وقال : إنّ ترتيب حروف الكلمات الجمل يسـتلزم الحـدوث آنَ تحقُّقِ كلمـة «بسم الله»، يتوقف على حـدوث الباء وانعدامها، ثمّ حدوث السـين كذلك إلى آخر ـــــــــــــــــــ ۱ . رسالـة التوحيـد، الطبعـة الأُولى وقد حذف نحو صـفحة من الرسالة فى الطبعات اللاحقة لاحظ: ص ۴۹ من طبعة مكتبة الثقافة العربية. ۲ . مجموعة الرسائل الكبرى: ۳/۹۷.

(۲۶۰)

الكلمـة، فالحـدوث والانعـدام ذاتى لمفردات الحروف لا ينفك عنها، وذلك حتى يمكن أن توجد كلمة، فإذاً كيف يمكن أن يكون مثل هذا قديماً أزلياً مع الله تعالى؟! ۴. لمّا كانت فكرة عدم خلق القرآن أو القول بقدمه شـعار أهل الحديث وسمتهم،ومن جانب آخر كان القول بقـدم القرآن المقروء والملفوظ شـيئاً لا يقبله العقل السليم، جاءت الأشاعرة بنظريـة جديـدة أصـلحوا بها القول بعـدم خلق القرآن وقدمه، والتجأوا إلى أنّ المراد من كلام الله ليس هو القرآن المقروء بل الكلام النفسـى، وقد عرفت مدى صـحّة القول بالكلام النفسى. وليس هذا أوّل مورد تقوم الأشاعرة فيه بإصلاح عقيدة أهل الحديث بشكل يقبله العقل، وعلى كلّ تقدير فالقول بقدم الكلام

النفسی لیس بمنزلـة القول بقدم القرآن المقروء. ۵. کیف یکون القول بخلق القرآن وحـدوثه ملاکـاً للکفر مع أنّه سـبحانه یصـفه بأنّه محـدث أی أمر جدید. قال سـبحانه: (اقْتَرَبَ لِلنّاسِ حِسابُهُمْ وَهُمْ فِی غَفْلَهٔ مُعْرِضُونَ* ما یَأْتِیهِمْ مِنْ ذِکْر مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَث إِلاّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ یَلْعَبُون)(۱). والمراد من الـذکر هو القرآن الکریم لقوله سـبحانه: (إِنّـا نَحْنُ نَزّلْنا الـذِّکْر وَإِنّا لَهُ لَحافِظُون)(۲). وقال سبحانه: (وَإِنَّهُ لَذِکْرٌ لَکَ وَلِقَومِک) .(۳) والمراد من «محـدث» هو الجدیـد، وهو وصف للـذکر، ومعنی کونه جدیداً أنّه أتاهم بعد الإنجیل. کما أنّ الإنجیل جدیـد لأنّه أتاهم بعـد التوراهٔ. وکذلک بعض سور القرآن وآیاته «ذکرجدید» أتاهم بعد بعض. ولیس المراد کونه محدثاً من حیث نزوله، بل المراد کونه محـدثاً بـذاته بشـهادهٔ أنّه وصف لـ«ذکر» فالـذکر ـ بذاته وشؤونه ـ محدث، فلا معنی لإرجاع الوصف إلی النزول، بعد کونه محدثاً بالذات. ـــــــــــــــــــ ۱ . الأنبیاء:۱ـ۲. ۲ . الحجر:۹. ۳ . الزخرف:۴۴.

(۲۶۱)

وکیف یمکن القول بقدم القرآن مع أنّه سبحانه یقول فی حقّه: (وَلَئِنْ شِئْنا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذی أَوحَیْنا إِلَیْکَ ثُمَّ لا تَجِدُ لَکَ بِهِ عَلَیْنا وَکیلاً)(۱). فهل یصحّ توصیف القدیم بالإذهاب والإعدام؟ ۶. العجب أنّ محط النزاع لم یحدد بشکل واضح یقدر الإنسان معه علی القضاء فیه، فهاهنا احتمالات نطرحها علی بساط البحث ونطلب حکمها من العقل والقرآن: أ. الألفاظ والجمل الفصیحهٔ البلیغهٔ التی عجز الإنسان فی جمیع القرون عن الإتیان بمثلها، وقد جاء بها أمین الوحی إلی النبی الأکرم وقرأها الرسول فتلقتها الأسماع وحرّرتها الأقلام علی الصحف المطهرهٔ. ب. المعانی السامیهٔ والمفاهیم الرفیعهٔ فی مجالات التکوین والتشریع والحوادث والأخلاق والأدب أو غیرها. ج. ذاته سبحانه وصفاته من العلم والقدرهٔ والحیاهٔ التی بحث عنها القرآن وأشار إلیها بألفاظه وجمله. د. علمه سبحانه بکلّ ما ورد فی القرآن الکریم. هـ الکلام النفسی القائم بـذاته. و. کون القرآن لیس مخلوقاً للبشر «وما هو قول البشر». وهـذه المحتملات لا تختص بالقرآن الکریم بل تطّرد فی جمیع الصحف السماویهٔ النازلهٔ إلی أنبیائه ورسله، وإلیک بیان حکمها من حیث الحدوث والقدم: أمّا الأوّل: فلا أظن إنساناً یملک شیئاً من الدرک والعقل یعتقد بکونه غیر مخلوق أو کونه قدیماً، کیف وهو شیء من الأشیاء، وموجود من الموجودات، ممکن غیر واجب. فإذا کان غیر مخلوق وجب أن یکون واجباً ـــــــــــــــــــ ۱ . الإسراء:۸۶.

(۲۶۲)

بالذات، وهو نفس الشرک بالله سبحانه. حتی لو فرض أنّه سبحانه تکلم بهذه الألفاظ والجمل، فلا یخرج تکلمه عن کونه فعله، فهل یمکن أن یقال إنّ فعله غیر مخلوق أو قدیم؟ وأمّا الثانی: فهو قریب من الأوّل فی البداههٔ، فإنّ القرآن یشتمل ـ و کذا سائر الصحف ـ علی الحوادث المحقّقهٔ فی زمن النبی من محاجّهٔ أهل الکتاب والمشرکین وما جری فی غزواته وحروبه من الحوادث المؤلمهٔ أوالمسرّهٔ، فها یمکن أن نقول بأنّ الحادثهٔ التی یحکیها قوله سبحانه: (قَدْ سَمِعَ اللّهُ قَول الَّتی تُجادِلُکَ فی زَوجِها وَتَشْتَکی إِلَی اللّهِ وَاللّهُ یَسْمَعُ تَحاوُرکُما إِنَّ اللّهَ سَمیعٌ بَصیرٌ)(۱)، قدیمهٔ؟ وقد أخبر الله تبارک و تعالی فی القرآن والصحف السماویهٔ عمّا جری علی أنبیائه من الحوادث، وما جری علی سائر الأُمم من ألوان العذاب، کما أخبر عمّا جری فی التکوین من الخلق والتدبیر، فهذه الحقائق واردهٔ فی القرآن الکریم، حادثهٔ بلا شک لا قدیمهٔ. وأمّا الثالث: فلا شکّ أنّ ذاته وصفاته من العلم والقدرهٔ والحیاهٔ وکلّ ما یرجع إلیها کشهادته أنّه لاإله إلاّ هو، قدیم بلا إشکال، ولیس بمخلوق بالبداههٔ، ولکنّه لا یختصّ بالقرآن، بل کلّما یتکلّم به البشر ویشیر به إلی هذه الحقائق. فحقائقه المشار إلیها بالألفاظ والأصوات قدیمهٔ، وفی الوقت نفسه ما یشیر به من الکلام والجمل، حادث. وأمّا الرابع: أی علمه سبحانه بما جاء فی هذه الکتب وما لیس فیها ـ فلا شکّ أنّه قدیم بنفس ذاته، ولم یقل أحد من المتکلّمین الإلهیین ـ إلاّمن شذّ من الکرامیهٔ ـ بحدوث علمه. وأمّا الخامس: أعنی کونه سبحانه متکلماً بکلام قدیم أزلی نفسانی لیس بحروف ولا أصوات، مغایر للعلم والإرادهٔ ـ فقد عرفت أنّ ما أسماه الشیخ ـــــــــــــــــــ ۱ . المجادلهٔ:۱.

(۲۶۳)

الأشعری بکلام نفسی لا یخرج عن إطار العلم والإرادهٔ، ولا شکّ أنّ علمه وإرادته البسیطهٔ قدیمان. وأمّا السّادس: أعنی کون الهدف

من نفى كونه غير مخلوق القرآن غير مخلوق للبشر، وفى الوقت نفسه هو مخلوق لله سبحانه، فهذا أمر لا ـ ينكره مسلم، فإنّ القرآن مخلوق لله سبحانه، والناس بأجمعهم لا يقدرون على مثله قال سبحانه: (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْس وَالجِنّ عَلى أنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرآن لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْض ظَهيراً).(۱) وقد نقل سبحانه عن بعض المشركين الألداء أنّ القرآن قول البشر وقال: (فَقالَ إنْ هذا إلّا سِحْرٌ يُؤْثَر* انْ هذا إلّا قَولُ الْبَشَر) ـ ثمّ أوعده بقوله: ـ (سَأُصليه سَقَر* وَما أَدْراكَ ما سَقَر* لا تُبْقى ولا تَذرَ) .(۲) وهذا التحليل يعرب عن أنّ المسألة كانت مطروحة فى أجواء مشوّشة اختلط فيها الحابل بالنابل، ولم يكن محط البحث محرراً على وجه الوضوح حتى يعرف المثبت عن المنفى، ويمحّض الحقّ من الباطل، ومع هذا التشويش فى تحرير محل النزاع، نرى أهل الحديث والأشاعرة يستدلّون بآيات وغيرها على قدم كلامه، وكونه غير مخلوق، وإليك هذه الأدلة واحداً بعد واحد: أدلّة الأشاعرة على كون القرآن غير مخلوق استدلّ الأشعرى على قدم القرآن بوجوه: الأوّل: قوله سبحانه: (إِنَّما قُولُنا لِشىء إذا أرْدناهُ اَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون)(۳) قال الأشعرى: وممّا يدلّ من كتاب الله على أنّ كلامه غير مخلوق قوله عزّوجلّ: (إِنَّما قُولُنا لِشىء إذا أَردناهُ اَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون). فلو كان القرآن مخلوقاً لوجب أن يكن مقولاً ـ له: «كن فيكون». ولو كان الله عزّوجلّ ______________ ۱ . الإسراء:۸۸. ۲ . المدثّر:۲۴ـ ۲۸. ۳ . النحل:۴۰.

(۲۶۴)

قائلاً ـ للقول«كن» لكان القول قولاً ـ وهذا يوجب أحد أمرين: إمّا أن يؤول الأمر إلى أنّ قول الله غير مخلوق. أو يكون كلّ قول واقعاً بقول لا إلى غاية،وذلك محال،وإذااستحال ذلك، صحّ وثبت أنّ لله عزّ وجلّ قولاً غير مخلوق.(۱) يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ الاستدلال مبنى على كون الأمر بالكون فى الآية ونظائرها أمراً لفظياً مؤلّفاً من الحروف والأصوات، وأنّه سبحانه كالسلطان الآمر، فكما أنّه يتوسل عند أمر وزرائه وأعوانه باللفظ فهكذا سبحانه يتوسل عند خلق السماوات والأرض باللفظ والقول، فيخاطب المعدوم المطلق بلفظة «كن». ولا شكّ أنّ هذا الاحتمال باطل جدّاً، إذ لا معنى لخطاب المعدوم. وما يقال فى تصحيحه بأنّ المعدوم معلوم لله تعالى ـ فهو يعلم الشىء قبل وجوده، وأنّه سيوجد فى وقت كذا ـ غير مفيد، لأنّ العلم بالشىء لا يصحح الخطاب الجدى، وإنّما المراد من الأمر فى الآية كما فهمه جمهور المسلمين، هو الأمر التكوينى المعبر به عن تعلّق الإرادة القطعية بإيجاد الشىء، والمقصود من الآية: إنّ تعلّق إرادته سبحانه بشىء يستعقب وجوده، ولا يأبى عنه الشىء، وأنّ ما قضاه من الأُمور وأراد كونه، فإنّه يتكون ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف، كالمأمور المطيع الذى يؤمر فيمتثل، لا يتوقف ولا يمتنع ولا يكون منه الإباء. وبذلك تقف على الفرق بين الأمر التكليفى التشريعى الوارد فى الكتاب والسنّة، والأمر التكوينى، فالأوّل يخاطب به الإنسان العاقل القابل للتكليف ولا يخاطب به غيره فضلاً عن المعدوم، وهذا بخلاف الأمر التكوينى فإنّه رمز إلى تعلّق الإرادة القطعية بإيجاد المعدوم. وهذا أمير المؤمنين علىّ بن أبى طالب ـ عليه السَّلام ـ يفسر الأمر التكوينى بقوله: «يقول لمن أراد كونه، كن، فيكون لا بصوت يقرع، ولا بنداء ______________ ۱ . الإبانة: ۵۲ـ ۵۳.

(۲۶۵)

يسمع، وإنّما كلامه سبحانه فعل منه، أنشأه ومثله، لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً».(۱) وثانياً: نحن نختار الشق الثانى، ولا يلزم التسلسل، ونلتزم بأنّ هنا قولاً سابقاً على القرآن هو غير مخلوق، أوجد به سبحانه مجموع القرآن وأحدثه، حتّى كلمه «كن» الواردة فى تلك الآية ونظائرها، فتكون النتيجة حدوث القرآن وجميع الكتب السماوية وجميع كلمه وكلامه إلاّ ـ قولاً واحداً سابقاً على الجميع، فينقطع التسلسل بالالتزام بعدم مخلوقية لفظ واحد، فتدبر. وثالثاً: كيف يمكن أن تكون كلمة «كن» الواردة فى الآية وأمثالها قديمة، مع أنّها إخبار عن المستقبل فتكون حادثة. يقول سبحانه مخبراً عن المستقبل: (إنّما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) و لأجل ذلك التجأ المتأخرون من الأشاعرة إلى أنّ لفظ «كن» حادث، والقديم هو المعنى الأزلى النفسانى.(۲)

***

الثانی: قوله سبحانه: (إنَّ رَبَّكَمُ اللّهُ الَّذی خَلَقَ السَّمواتِ وَالأرْضَ فِی سِتَّةِ أَیّام ثُمَّ اسْتَوی عَلی العَرْشِ یُغْشِی اللَّیلَ النَّهارَیَطْلُبُهُ حَثیثاً والشَّمْسَ وَالْقَمَرَوَالنُّجُومَ مُسَخَّرات بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبارَكَ الله رَبُّ الْعالَمینَ) .(۳) قال الأشعری: «فالخلق» جمیع ما خلق داخل فیه، ولما قال«الأمر» ذکر أمراً غیر جمیع الخلق. فدلّ ما وصفناه علی أنّ الله غیر مخلوق. وأمّا أمر الله فهو کلامه. وباختصار: انّه سبحانه أبان الأمر من الخلق، وأمر الله کلامه، وهذا ــــــــــــــــــ ۱ . نهج البلاغة: الخطبة ۱۸۶ . ۲ . دلائل الصدق حاکیاً عن ابن روزبهان الأشعری: ۱/۱۵۳. ۳ . الأعراف:۵۴.

(۲۶۶)

یوجب أن یکون کلام الله غیر مخلوق.(۱) یلاحظ علیه: أنّ الاستدلال مبنی علی أنّ «الأمر» فی الآیة بمعنی کلام الله، وهو غیر ثابت، بل القرینة تدلّ علی أنّ المراد منه غیر ذلک، کیف وقد قال سبحانه فی نفس الآیة: (والنُّجُوم مُسَخَّرات بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الخَلْق وَالأَمْر) والمراد من اللفظین واحد، والأوّل قرینة علی الثانی. وهدف الآیة هو أنّ الخلق بمعنی الإیجاد وتدبیر الموجد کلاهما من الله سبحانه، ولیس شأنه سبحانه خلق العالم والأشیاء ثمّ الانصراف عنها وتفویض تدبیره إلی غیره، حتّی یکون الخلق منه، والتدبیر علی وجه الاستقلال من غیره، بل الکلّ من جانبه سبحانه. وباختصار: المراد من الخلق هو إیجاد ذوات الأشیاء، والمراد من الأمر، النظام السائد علیها: فکأنّ الخلق یتعلّق بذواتها، والأمر بالأوضاع الحاصلة فیها والنظام الجاری بینها. وتدلّ علی ذلک بعض الآیات التی یذکر فیها «تدبیر الأمر» بعد الخلق. یقول سبحانه: (إِنَّ رَبَّكُمُ الله الَّذی خَلَقَ السَّمواتِ وَالأَرْضَ فی سِتَّةِ أَیّام ثُمَّ اسْتَوی عَلَی العَرْشِ یُدَبِّرُ الأَمْرَ ما مِنْ شَفیع إِلاّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِه).(۲) وقال تعالی: (اللّهُ الَّذی رَفَعَ السَّمواتِ بِغَیْرِ عَمَد تَرَونها ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ کُلٌّ یَجْری لأَجَل مُسَمّی یُدَبِّرُ الأَمْرَ یُفَصِّلُ الآیاتِ لَعَلَّکُمْ بِلِقاءِ رَبِّکُمْ تُوقِنُونَ) .(۳) فلیس المراد من الأمر ما یقابل النهی، بل المراد الشؤون الراجعة إلی التکوین، فیکون المقصود إنّ الإیجاد أوّلاً والتصرف والتدبیر ثانیاً، منه سبحانه، فهو الخالق المالک لا شریک له فی الخلق والإیجاد، ولا فی الإرادة والتدبیر. ــــــــــــــــــ ۱ . الإبانة:۵۱ـ ۵۲. ۲ . یونس:۳. ۳ . الرعد:۲.

(۲۶۷)

وفی الختام نضیف أنّه سبحانه یصف الروح بکونه من مقولة الأمر ویقول: (وَیَسْأَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی) (۱) فهل الأشعری یسمح لمسلم أن یعتقد بکون الروح (بأیّ وجه فسر) المسؤول عنه فی الآیة غیر مخلوق؟! ***

الثالث: قوله سبحانه:(إِنْ هذا إِلاّ قَوْلُ الْبَشَرِ) (۲) قال الأشعری: فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فقد جعله قولاً للبشر، وهذا ما أنکره الله علی المشرکین.(۳) یلاحظ علیه: أنّ من یقول بأنّ القرآن مخلوق لا یرید إلاّ کونه مخلوقاً لله سبحانه. فالله سبحانه خلقه وأوحی به إلی النبی، ونزّله علیه نجوماً فی مدة ثلاث وعشرین سنة، وجعله فوق قدرة البشر، فلن یأتوا بمثله ولو کان بعضهم لبعض ظهیراً. نعم، کون القرآن مخلوقاً لله سبحانه لاـ ینافی أن یکون ما یقرأه الإنسان مخلوقاً له، لبداهة أنّ الحروف والأصوات التی ینطق بها الناس مخلوقة لهم، وهذا کمعلّقة امرئ القیس وغیرها، فأصلها مخلوق لنفس الشاعر، لکن المقروء مثال له، ومخلوق للقارئ. والعجب أنّ الأشعری ومن قبله ومن بعده لم ینقّحوا موضع النزاع، فزعموا أنّه إذا قیل «القرآن مخلوق» فإنّما یراد منه کون القرآن مصنوعاً للبشر، مع أنّ الضرورة قاضیة بخلافه، فکیف یمکن لمسلم یعتنق القرآن ویقرأ هتاف الباری سبحانه فیه:(نَزَّلَ عَلَیْکَ الکِتابَ بِالْحَقِّ)(۴)أن یتفوّه بأنّ القرآن مخلوق للبشر. بل المسلمون جمیعاً یقولون فی القرآن نفس ما قاله سبحانه فی ــــــــــــــــــ ۱ . الإسراء:۸۵. ۲ . المدثر:۲۵. ۳ . الإبانة:۵۶. ۴ . آل عمران:۳.

(۲۶۸)

حقّه، غیر أنّ المقروء علی ألسنتهم مخلوق لأنفسهم، فیکون مثال ما نزّله سبحانه مخلوقاً للإنسان. وکون المثال مخلوقاً لیس دلیلاً علی أنّ الممثَّل مخلوق لهم. والناس بأجمعهم عاجزون عن إیجاد مثل القرآن، ولکنّهم قادرون علی إیجاد مثاله، فلاحظ وتدبّر. وبذلک تقف علی أنّ أکثر ما استدل به الأشعری فی کتاب «الإبانة» غیر تام من جهة الدلالة، ولا نطیل المقام بإیراده ونقده، وفیما ذکرنا کفایة.

بقيت هنا نكتة ننبه عليها وهى: أنّ المعروف من إمام الحنابلة أنّه ما كان يرى الخوض فى المسائل التى لم يخض فيها السلف الصالح، لأنّه ما كان يرى علماً إلاّ علم السلف. فما يخوضون فيه يخوض فيه، وما لا يخوضون فيه من أُمور الدين يراه ابتداعاً يجب الإعراض عنه. وهذه مسألة لم يتكلم فيها السلف فلا يتكلّم فيها. والمبتدعون هم الذين يتكلمون، وعلى هذا ، كان عليه أن يسير وراءهم،وكان من واجبه حسب أُصوله، التوقّف وعدم النبس فى هذا الموضوع ببنت شفة. نعم، نقل عنه ما يوافق التوقف ـ رغم ما نقلناه عنه من خلافه ـ وأنّه قال: من زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهمى، ومن زعم أنّه غير مخلوق فهو مبتدع. ويرى المحقّقون أنّ إمام الحنابلة كان فى أوليات حياته يرى البحث حول القرآن ـ بأنّه مخلوق أو غير مخلوق ـ بدعة، ولكنّه بعد ما زالت المحنة وطلب منه الخليفة العباسى المتوكل، المؤيد له، الإدلاء برأيه، اختار كون القرآن ليس بمخلوق. ومع ذلك لم يؤثر عنه أنّه قال إنّه قديم.(۱) موقف أهل البيت ـ عليهم السَّلام ـ

إنّ تاريخ البحث وما جرى على الفريقين من المحن، يشهد بأنّ التشدد فيه لم يكن بهدف إحقاق الحقّ وإزاحة الشكوك. بل استغلت كلّ طائفة تلك المسألة للتنكيل بخصومها. فلأجل ذلك نرى أنّ أئمّة أهل البيت ــــــــــــــــــــ ۱ . تاريخ المذاهب الإسلامية: ۳۰۰.

(۲۶۹) ـ عليهم السَّلام ـ منعوا أصحابهم عن الخوض فى تلك المسألة، فقد سأل الريان بن الصلت، الإمام الرضا ـ عليه السَّلام ـ وقال له: ما تقول فى القرآن؟ فقال: «كلام الله لا تتجاوزوه ولا تطلبوا الهدى فى غيره فتضّلوا».

وروى على بن سالم، عن أبيه قال: سألت الصادق جعفر بن محمد فقلت له: يابن رسول الله ما تقول فى القرآن؟ فقال: «هو كلام الله، وقول الله، وكتاب الله، ووحى الله، وتنزيله، وهو الكتاب العزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل حكيم حميد». وحدّث سليمان بن جعفر الجعفرى قال: «قلت لأبى الحسن موسى بن جعفر ـ عليهم السَّلام ـ : يابن رسول الله، ما تقول فى القرآن؟ فقد اختلف فيه من قبلنا، فقال قوم إنّه مخلوق، وقال قوم إنّه غير مخلوق؟ فقال ـ عليه السَّلام ـ : «أمّا إنّى لا أقول فى ذلك ما يقولون، ولكنّى أقول إنّه كلام الله». فإنّا نرى أنّ الإمام ـ عليه السَّلام ـ يبتعد عن الخوض فى تلك المسألة لمّا رأى أنّ الخوض فيها ليس لصالح الإسلام، وأنّ الاكتفاء بأنّه كلام الله أحسم لمادة الخلاف. ولكنّهم ـ عليهم السَّلام ـ عندما أحسّوا بسلامة الموقف، وهدوء الأجواء أدلوا برأيهم فى الموضوع، وصرّحوا بأنّ الخالق هو الله، وغيره مخلوق، والقرآن ليس نفسه سبحانه، وإلاّ يلزم اتحاد المنزل(بالكسر) والمنزل، فهو غيره، فيكون لا محالة مخلوقاً. فقد روى محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى قال: كتب على بن محمد بن على بن موسى الرضا ـ عليهم السَّلام ـ إلى بعض شيعته ببغداد: «بسم الله الرّحمن الرّحيم، عصمنا الله وإيّاك من الفتنة، فإن يفعل فقد أعظم بها نعمة، وإن لا يفعل فهى الهلكة، نحن نرى أنّ الجدال فى القرآن بدعة اشترك فيها السائل والمجيب، فيتعاطى السائل ما ليس له، ويتكلّف المجيب ما ليس عليه، وليس الخالق إلاّ الله عزّوجلّ، وما سواه مخلوق، والقرآن كلام الله، لا تجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالّين، جعلنا الله وإيّاك من الّذين (۲۷۰)

يخشون ربّهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون».(۱) فى الروايات المروية إشارة إلى المحنة التى نقلها المؤرّخون، فقد كان أحمد بن أبى دؤاد فى عصر المأمون كتب إلى الولاة فى العواصم الإسلامية أن يختبروا الفقهاء والمحدّثين فى مسألة خلق القرآن، وفرض عليهم أن يعاقبوا كلّ من لا يرى رأى المعتزلة فى هذه المسألة. وجاء المعتصم والواثق فطبقا سيرته وسياسته مع خصوم المعتزلة، وبلغت المحنة أشدّها على المحدثين،وبقى أحمد بن حنبل ثمانية عشر شهراً تحت العذاب فلم يتراجع عن رأيه. ولماجاء المتوكل العباسى نصر مذهب الحنابلة وأقصى خصومهم، فعند ذلك أحس المحدّثون بالفرج، وأحاطت المحنة بأُولئك الذين كانوا بالأمس القريب يفرضون آراءهم بقوة السلطان. فهل يمكن عدّ مثل هذا الجدال جدالاً إسلامياً، وقرآنياً، لمعرفة الحقيقة وتبيينها، أو أنّه كان وراءه شيء آخر. والله العالم بالحقائق وضمائر القلوب. ــــــــــــــــــــ ۱ . توحيد الصدوق، باب القرآن ما هو، الأحاديث: ۲و ۳و ۴و ۵.

(۲۷۱)

عموم إرادته لكلّ شيء

عموم إرادته لكلّ شيء

إنّ من آرائه هو عموم إرادة الله سبحانه لكلّ شيء، ويعد ذلك من المسائل الرئيسية في مذهبه، وحاصله: أنّ كلّ ما في الكون من جواهر وأعراض حتى الإنسان وفعله، مراد لله سبحانه، تعلّقت إرادته بوجوده، وليس شيء في صفحة الوجود خارجاً عن سلطان إرادته، ولا يقع شيء من صغير وكبير إلاّ بإرادة منه سبحانه. ويقابل ذلك مذهب المعتزلة حيث جعلوا أفعال العباد خارجة عن حريم إرادته، فإيمان العبد وكفره وعصيانه وإطاعته لم تتعلّق بها إرادته سبحانه، وإنّما خلقه وفوض إليه إرادته. وإنّما اختلف المذهبان في عموم الإرادة وعدمه، لأجل التحفّظ على عدله سبحانه والتخلّص عن الجبر وعدمهما، فالأشعري ومن حذا حذوه لا يتحاشون عن الاعتقاد بالأصل أو الأُصول التي تساند الجبر وتستلزمه، بناءً على ما أسّسه من كون الحسن ما حسّنه الشرع، والقبح ما قبّحه الشارع، وليس للعقل دور في تشخيص الحسن والقبح. وهذا بخلاف المعتزلة فإنّ للتحسين والتقبيح دوراً عظيماً في تكييف مذهبهم، وعلى هذا الأساس ذهب الأشعري إلى عموم إرادته سبحانه لكلّ شيء من وجوده وفعله، من غير فرق بين الإنسان وفعله، سواء أوافق العدل أم خالفه، استلزم الجبر أم لا. وزعمت المعتزلة أنّ القول بعموم الإرادة يستلزم الجبر في أفعال البشر، وهو ينافي عدله سبحانه. ولا معنى لأن يريد سبحانه كفر العبد وهو يأمر بالإيمان به، ويعذبه على ما أراده منه، وسيوافيك الكلام في استلزام عموم (۲۷۲)

إرادته الجبر وعدمه. وعلى كلّ تقدير فقد استدل الأشعري على مقالته بوجوه عقلية ونقلية، نشير إلى أُمهاتها: الأدلّة العقلية على عموم إرادته

۱. إنّ الإرادة إذا كانت من صفات الذات بالدلالة التي ذكرناها وجب أن تكون عامة لكلّ ما يجوز أن يراد على حقيقته.(۱) يلاحظ عليه: أنّه لم يبيّن وجه الملازمة بين كون الإرادة من صفات الذات وعموميتها لجميع المحدثات، فكون الإرادة من صفات الذات لا يستلزم تعلّقها بكلّ ما يجوز أن يراد. اللّهمّ إلاّ أن يرجع إلى وجه آخر، وهو كون الإرادة من صفاته الذاتية، والذات علّة تامّة بلا واسطة لكلّ شيء، فيستنتج عموم إرادته لكلّ شيء من عموم علّيّة ذاته لكلّ شيء كما سيذكره. ۲. دلّت الدلالة على أنّ الله تعالى خالق كلّ شيء حادث، ولا يجوز أن يخلق ما لا يريده.(۲) ۳. قد دلّت الدلالة على أنّ كلّ المحدثات مخلوقات لله تعالى، فلمّا استحال أن يفعل الباري تعالى مالا يريده، استحال أن يقع من غيره ما لا يريده، إذ كان ذلك أجمع أفعالاً لله تعالى.(۳) ويلاحظ على الوجهين: أنّهما مبنيان على أصل غير مسلَّم عند المعتزلة وهو أنّ أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه، وأنّه سبحانه علّة تامة لها،وفاعل مباشرى لكلّ شيء، وقائم مقام جميع العلل والأسباب. ۴. إنّه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى مالا يريده، لأنّه لو كان في سلطان الله تعالى مالا يريده لوجب أحد أمرين: إمّا إثبات سهو وغفلة، أو ــــــــــــــــــــ ۱ . اللمع: ۴۷. ۲ . نفس المصدر. ۳ . نفس المصدر.

(۲۷۳)

إثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده، فلمّا لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون في سلطانه مالا يريده.(۱) ۵. لو كان في العالم مالا يريده الله تعالى لكان ما يكره كونه، ولو كان ما يكره كونه، لكان يأبى كونه. وهذا يوجب أنّ المعاصي كانت، شاء الله أم أبى. وهذه صفة الضعيف المقهور. وتعالى ربّنا عن ذلك علوّاً كبيراً.(۲) يلاحظ على الوجهين: أنّ عدم تعلّق إرادته ليس بمعنى تعلّق إرادته بعدمه، فلا يكون صدور الفعل عن الغير دليلاً على سهوه أو عجزه كما زعم، كما لا يكون دليلاً على كونه مقهوراً، إذ عدم كراهية وجود المعاصي لا ـ يلازم كراهية عدمه، حتى يستدلّ بوقوعها على المقهورية. وفي الختام، إنّ القول بعموم إرادته سبحانه لكلّ ما لا يجوز أن يراد عند الأشاعرة، يتفرع على أصل آخر، وهو أنّه سبحانه خالق لكلّ شيء مباشرة، وأنّه لا سبب ولا علّة في دار الوجود إلاّ هو، وليس لغيره أي سببية وتأثير استقلالاً وتبعاً. فلازم ذلك القول إنكار النظام السببي والمسببي، والاعتراف بعلة

واحدة قائمة مقام جميع العلل الطبيعية والمجردة، وهذا القول لا ـ ينفك عن عموم إرادته لكلّ شيء، فكان الأصل هو مسألة خلق الأعمال عندهم، ويترتب عليها القول بعموم إرادته. ويشهد لذلك بعض ما مرّ من أدلّة الشيخ الأشعرى كالدليل الثانى. قال الرازى فى المحصل:«إنّه تعالى مريد لجميع الكائنات خلافاً للمعتزلة.[وسبق] لنا أن بيّنا أنّه تعالى خالقها، وقد تقدّم أنّ خالق الشيء مريد لوجوده».(۳) وقال القاضى عضد الدين الإيجى فى المواقف: إنّه تعالى مريد لجميع الكائنات، غير مريد لما لا يكون لنا، أمّا أنّه مريد للكائنات فلأنّه خالق ـــــــــــــــــــــــــــــ ۱ . اللمع: ۴۹. ۲ . اللمع: ۵۷ـ ۵۸. ۳ . تلخيص المحصل: ۳۳۴.

(۲۷۴)

الأشياء كلّها لما مرّ من استناد جميع الحوادث إلى قدرته تعالى ابتداء، وخالق الشيء بلا إكراه مريد له بالضرورة.(۱) ثمّ إنّ الأشاعرة زعمت أنّ فى ذلك القول تعظيماً لقدرة الله تعالى وتقديساً لها عن شوائب النقصان والقصور فى التأثير، ولكن غفلوا عن أنّ تفسير إرادته عن طريق خلق الأعمال مباشرة وبلا واسطة، وإنكار سلسلة العلل والمعاليل فى دار الوجود، يستلزم نسبة كلّ عيب وشين إلى الله سبحانه، فكفر الكافر مراد لله سبحانه لأنّه خالقه، وإن كان المسؤول هو الكافر المجبور المكتوف الأيدى. نعم، تفسير عموم إرادته بهذا الوجه فى جانب الإفراط، كما أنّ قول المعتزلة بإخراج أفعال العباد عن حريم إرادته فى جانب التفريط، حيث زعموا أنّه سبحانه أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال، ففوض إليهم الأمر، فهم مستقلون بإيجاد أفعالهم على طبق مشيئتهم وقدرتهم متمسكين بالقول المعروف: «سبحان من تنزّه عن الفحشاء» ناسين القول الآخر: سبحان من لا يجرى فى ملكه إلّا ما يشاء» وقد ندّد أئمّة الإمامية بكلا ـ الرأيين فقد سأل محمد بن عجلان الصادق ـ عليه السَّلام ـ فقال له: فوض الله الأمر إلى العباد؟ فقال:« الله أكرم من أن يفوّض إليهم». قلت: فأجبر الله العباد على أفعالهم؟ فقال: «الله أعدل من أن يجبر عبداً على فعل ثمّ يعذّبه عليه».(۲) وقال الإمام موسى الكاظم ـ عليه السَّلام ـ فى ذم المفوضة: «مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله عزّوجلّ بعدله، فأخرجوه من قدرته وسلطانه».(۳) وعلى ضوء ذلك فيجب تفسير عموم إرادته على وجه يليق بساحته، مع التحفّظ على الأُصول المسلّمة العقلية فنقول: ـــــــــــــــــــــــــــــ ۱ . شرح المواقف: ۸/۱۷۴. ۲ . التوحيد للصدوق: ۳۶۱، الحديث۶. ۳ . بحار الأنوار:۵/۵۴، الحديث۹۳، ط طهران. (۲۷۵) التفسير الصحيح لعموم إرادته

لا شكّ أنّ مقتضى التوحيد فى الخالقية بالمعنى الذى عرّفناك به عند البحث عن «خلق الأعمال» هو كون ما فى الوجود مخلوقاً لله سبحانه، لكن لا ـ بمعنى إنكار العلل والأسباب، بل بمعنى انتهاء كلّ الأسباب والمسببات إليه سبحانه، كانتهاء المعنى الحرفى إلى المعنى الاسمى، وقيام الممكن بالذات، بالواجب بالذات. هذا من جانب، ومن جانب آخر إنّ إرادته سبحانه من صفات ذاته، وإن لم نحقّق كنهها، لأنّ الفاعل المريد أكمل من الفاعل غير المريد، غير أنّ الإرادة فى الإنسان طارئة حادثة، وفيه سبحانه ليست كذلك. فإذا كانت إرادته نفس ذاته، والذات هى العلّة العليا للكون فلا يكون هناك شيء خارج عن حريم إرادته، فكما تعلّقت قدرته بكلّ شيء، تعلّقت إرادته به، ولا ـ يكون فى صفحة الوجود شيء خارج عن سلطان إرادته. ولكن وزان عمومية إرادته لكلّ شيء، وزان عمومية قدرته لكلّ شيء، فكما أنّ عمومية الثانية لا تسلتزم الجبر، فهكذا عمومية الإرادة، وذلك لأنّ إرادته لم تتعلّق بصدور فعل كلّ شيء عن فاعله على وجه الإلجاء والاضطرار، بل تعلّقها به على قسمين: قسم تعلّقت إرادته بصدور الفعل عن فاعله على نحو الاضطرار، ولكن لا عن شعور، كالحرارة بالنسبة إلى النار ;أو عن شعور، ولكن لا عن إرادة واختيار، كحركة المرتعش. وقسم تعلّقت إرادته بصدور الفعل عن فاعله عن اختيار. فمعنى تعلّق إرادته بفعل الإنسان هو تعلّق إرادته بكونه فاعلاً مختاراً يفعل ما يشاء فى ظل مشيئته سبحانه، فقد شاء أن يكون مختاراً، وفى وسعه سبحانه سلب اختياره وإلجاؤه إلى أحد الطرفين من الفعل والترك. وباختصار: إنّه كما تعلقت إرادته بصدور فعل كلّ فاعل عنه، كذلك تعلّقت إرادته بصدور فعله عن المبادئ الموجودة فيها. (۲۷۶)

فالفواعل الطبيعية غير المختارة تعلّقت إرادته بصدور آثارها عنها بلا علم أو بلا اختيار، وأمّا غيرها فقد تعلّقت بصدور أفعاله (الإنسان) عن المبادئ الموجودة فيه، ومن المبادىء كونه مختاراً فى تعيين الفعل وترجيحه على الترك. وعموم الإرادة بهذا المعنى لا يستلزم

الجبر بعد التأمل والإمعان. وأمّا النقل فيشهد على عمومية إرادته بعض الآيات، وإليك قسماً منها: ۱. قال سبحانه: (وَما تَشاءُونَ إِلاّ أنْ يَشاءَ الله رَبُّ الْعالَمينَ) .(۱) وهو صريح فى أن تعلّق مشيئة الإنسان بعد تعلّق مشيئة الله، لا قبله ولا معه. ۲. (وَما كانَ لِنَفْس أنْ تُؤْمِنَ إِلاّ بِإِذْنِ الله) .(۲) وهذا أصل عام فى عالم الوجود وإنّما ذكر الإيمان من باب المثال. ۳. (ما قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَة أَوْ تَرَكْتُمُوها قائِمَةً عَلى أُصولِها فَبِإِذْنِ اللّهِ وَلِيُخْزِىَ الْفاسِقينَ).(۳) فقطع الأشجار أو إبقاؤها على أُصولها من أفعال الإنسان كان مشمولاً لإذنه سبحانه ومتعلّقاً به. هذا إجمال ما أوضحناه فى الأبحاث الكلامية، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى مظانّها. ــــــــــــــــــ ۱ . التكوير:۲۹. ۲ . يونس:۱۰۰. ۳ . الحشر:۵.

التحسين والتقبيح العقليان

التحسين والتقبيح العقليان

قد عنون الشيخ الأشعرى هذه المسألة باسم «التعديل والتجوير» وهذه المسألة، تعد الحجر الأساس لكلام الأشعرى وعقيدة أهل الحديث والحنابلة. فالشيخ تبعاً لأبناء الحنابلة صوّر العقل أقلّ من أن يدرك ما هو الحسن وما هو القبيح، وما هو الأصلح وما هو غيره، قائلاً بأنّ تحكيم العقل فى باب التحسين والتقبيح يستلزم نفى حرية المشيئة الإلهية، وتقيدها بقيد وشرط، إذ على القول بهما يجب أن يفعل سبحانه ما هو الحسن عند العقل، كما عليه الاجتناب عمّا هو القبيح عنده. فلأجل التحفّظ على إطلاق المشيئة الإلهية قالوا: لا حسن إلاّما حسّنه الشارع، ولا قبيح إلاّ ما قبّحه، فله سبحانه أن يؤلم الأطفال فى الآخرة ويعدّ ذلك منه حسناً. أقول: الإنسان المتحرر عن كلّ عقيدة مسبقة ـ وعن كلّ عامل روحى يمنعه عن الاعتناق بحكم العقل فى ذلك المجال ـ يصعب عليه الإذعان بصحّة عقوبة الطفل المعصوم، وتصويره حسناً وعدلاً. ولا تجد إنساناً على أديم الأرض ينكر قبح الإساءة إلى المحسن. فعند ذلك يتوارد السؤال عن العلة التى دفعت الأشعرى إلى هذه العقيدة، ولم يكن ذلك إلاّ لمواجهة المعتزلة فى تحكيمهم العقل على الشرع، وإخضاعهم الدين له، حتى صاروا يؤوّلون بعض ما لا ينطبق من الشرع على أُصولهم العقلية. فصار ذلك الإفراط دافعاً للشيخ إلى التفريط والتورط فى مغبة إعدام العقل ورفضه عن ساحة الإدراك على الإطلاق. (۲۷۸)

ولأجل إيقاف القارئ على نماذج من تفكير الأشعرى فى هذا الباب ننقل بعض عباراته من كتابه «اللمع»: يقول: فإن قال قائل: هل لله تعالى أن يؤلم الأطفال فى الآخرة؟ قيل له: لله تعالى ذلك، وهو عادل إن فعله ـ إلى أن قال ـ ولا يقبح منه أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان. وإنّما نقول إنّه لا يفعل ذلك، لأنّه أخبرنا أنّه يعاقب الكافرين،وهو لا يجوز عليه الكذب فى خبره.(۱) دليل الأشعرى على نفى التحسين والتقبيح العقليين

۱. هو المالك القاهر استدلّ الأشعرى على مقالته، بقوله: والدليل على أنّ كلّ ما فعله، فله فعله، أنّه المالك، القاهر، الذى ليس بمملوك، ولاـ فوقه مبيح، ولاـ آمر ولا زاجر، ولا حاظر ولا من رسم له الرسوم، وحد له الحدود. فإذا كان هذا هكذا، لم يقبح منه شىء، إذ كان الشىء إنّما يقبح منّا، لأنّا تجاوزنا ما حُدَّ ورسم لنا وأتينا ما لم نملك إتيانه. فلمّا لم يكن البارئ[مملوكاً]ولا تحت أمر، لم يقبح منه شىء. فإن قال: فإنّما يقبح الكذب لأنّه قبّحه، قيل له: أجل، ولوحسّنه لكان حسناً، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض. فإن قالوا: فجوّزوا عليه أن يكذب، كما جوّزتم أن يأمر بالكذب. قيل لهم: ليس كلّ ما جاز أن يأمر به، جاز أن يوصف به.(۲) يلاحظ عليه: أمّا أوّلاً: فإنّنا نسأل الشيخ الأشعرى إنّه سبحانه إذا آلم طفله فى الآخرة وعذّبه بألوان التعذيب، ورأى ذلك بأمّ عينه فى الآخرة، هل يرى ذلك عين العدل، ونفس الحسن، أو أنّه يجد ذلك الفعل، من وجدانه، أمراً منكراً؟ ومثله ما لو فعل بالأشعرى نفس ما فعل بطفله، مع ــــــــــــــــــ ۱ . اللمع: ۱۱۶ـ ۱۱۷. ۲ . نفس المصدر.

كونه مؤمناً، فهل يرضى بذلك فى أعماق روحه، ويراه نفس العدل، غير متجاوز عنه، بحجّة أنّ الله سبحانه مالك الملك يفعل فى ملكه ما يشاء، أو أنّه يقضى بخلاف ذلك؟ وأمّا ثانياً: فلا شكّ أنّه سبحانه مالك الملك والملكوت، يقدر على كلّ أمر ممكن كما عرفت من غير فرق بين الحسن والقبيح، فعموم قدرته لكلّ ممكن ممّا لا شبهة فيه، ولكن حكم العقل بأنّ الفعل الفلانى قبيح لا يصدر عن الحكيم، ليس تحديداً لملكه وقدرته. وهذا هو المهم فى حلّ عقدة الأشاعرة الذين يزعمون أنّ قضاء العقل وحكمه فى أفعاله سبحانه، نوع تدخل فى شؤون ربّ العالمين، ولكن الحقّ غير ذلك. توضيحه: إنّ العقل بفضل التجربة، أو بفضل البراهين العقلية يكشف عن القوانين السائدة على الطبيعة، كما يكشف عن القوانين الرياضية، فلو قال العقل: إنّ كلّ زوج ينقسم إلى متساويين،فهل يحتمل أنّ العقل فرض حكمه على الطبيعة، أو يقال إنّ الطبيعة كانت تحمل ذلك القانون والعقل كشفه وبيّنه؟ فإذا كان هذا هو الفرق بين فرض الحكم وكشفه فى عالم الطبيعة، فليكن هو الفارق بين إدراكه حسن الفعل وقبحه، وإنّ أىّ فعل يصدر منه تعالى وأىّ منه لا ـ يصدر، وبين فرضه الحكم على الله سبحانه فرضاً يحدد سعة قدرته وإرادته وفعله. فليس العقل هنا حاكماً وفارضاً على الله سبحانه بل هو ـ بالنظر إلى الله وصفاته التى منها الحكمة والغنى ـ يكشف عن أنّ الموصوف بمثل هذه الصفات وخاصة الحكمة، لا يصدر منه القبيح، ولا ـ الإخلال بما هو حسن. وبعبارة أُخرى: إنّ العقل يكشف عن أنّ المتصف بكلّ الكمال، والغنى عن كلّ شىء، يمتنع أن يصدر منه الفعل القبيح، لتحقق الصارف عنه وعدم الداعى إليه، وهذا الامتناع ليس امتناعاً ذاتياً حتّى لا يقدر على الخلاف، ولا ينافى كونه تعالى قادراً عليه بالذات، ولا ينافى اختياره فى فعل الحسن وترك القبيح، فإنّ الفعل بالاختيار كما أنّ الترك به أيضاً. وهذا معنى ما ذهبت إليه العدلية من أنّه يمتنع عليه القبائح، ولا تهدف به إلى تحديد فعله (۲۸۰)

من جانب العقل، بل الله، بحكم أنّه حكيم، التزم وكتب على نفسه أن لا يخلّ بالحسن ولا يفعل القبيح، وليس دور العقل هنا إلاّ دور الكشف والتبيين بالنظر إلى صفاته وحكمته. وباختصار: إنّ فعله سبحانه ـ مع كون قدرته عامة ـ ليس فوضوياً، ومتحرّراً عن كلّ سلب وإيجاب، وليس التحديد مفروضاً عليه سبحانه من ناحية العقل، وإنّما هو واقعية وحقيقة يكشف عنها العقل، كما يكشف عن القوانين السائدة على الطبيعة والكون. فتصور أنّ فعله سبحانه متحرر من كلّ قيد وحدّ، بحجّة حفظ شأن الله سبحانه وسعة قدرته، أشبه بالمغالطة، فإنّ حفظ شأنه سبحانه غير فرض انحلال فعله عن كلّ قيد وشرط. وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر ضعف ما استدلّ به القائلون بنفى التحسين والتقبيح العقليّين،ولا ـ بأس بالإشارة إلى بعض أدلّتهم التى أقامها المتأخّرون عن أبى الحسن الأشعرى. ۲. لو كان التحسين والتقبيح ضرورياً لما وقع الاختلاف قالوا: «لو كان العلم بحسن الإحسان وقبح العدوان ضرورياً لما وقع التفاوت بينه و بين العلم بأنّ الواحد نصف الاثنين، لكن التالى باطل بالوجدان». وأجاب عنه المحقّق الطوسى بقوله: «ويجوز التفاوت فى العلم لتفاوت التصور».(۱) توضيحه: أنّه قد تتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت فى تصور أطرافها. وقد قرر فى صناعة المنطق أنّ للبديهيات مراتب، فالأوّليات أبدَهُ من المشاهدات بمراتب، والثانية أبده من التجربيات، والثالثة أبده من الحدسيات، والرابعة أبده من المتواترات، والخامسة أبده من الفطريات. ــــــــــــــــــ ۱ . كشف المراد: ۱۸۶ـ ۱۸۷، ط صيدا.

(۲۸۱)

والضابط فى ذلك أنّ مالا يتوقف التصديق به على واسطة سوى تصور الطرفين فهو أبده من غيره، وذلك مثل الأوّليات،وهكذا. فلو صحّ ما ذكره الأشاعرة من الملازمة، لزم أن لا تكون الحدسيات من اليقينيات. وباختصار: إنّ العلوم اليقينية، مع كثرتها، ليست على نمط واحد، بل لها مراتب ودرجات، وهذا شىء يلمسه الإنسان إذا مارس علومه ويقينياته. ۳. لو كان الحسن والقبح عقليّين لما تغيّرا إنّ الحسن والقبح لو كانا عقليين لمّا اختلفا، أى لما حسن القبيح ولما قبح الحسن. والتالى باطل، فإنّ الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح. وذلك فيما إذا تضمّن الكذب إنقاذ نبى من الهلاك، والصدق إهلاكه. وباختصار: لو كان الكذب قبيحاً لذاته لما كان واجباً ولا حسناً عندما توقفت عليه عصمة دم نبى عن ظالم يقصد قتله. وأجاب عنه المحقّق الطوسى بقوله:«وارتكاب أقلّ القبيحين مع إمكان التخلّص».(۱) توضيحه: أنّ الكذب فى الصورة الأُولى على قبحه، وكذاالصدق على حسنه، إلاّ أنّ ترك إنقاذ النبى أقبح منه، فيحكم

العقل بارتكاب أقل القبيحين تخلّصاً من ارتكاب الأقبح. على أنّه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض(أي التورية). وباختصار: إنّ تخليص النبي أرجح من حسن الصدق، فيكون تركه أقبح من الكذب، فيرجح ارتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة، على الصدق. ـــــــــــــــــــ ١ . كشف المراد: ١٨٧.

(٢٨٢)

أضف إلى ذلك: أنّ الاستدلال مبني على كون قبح الكذب وحسن الصدق، كقبح الظلم وحسن العدل، ذاتيين لا يتغيران، لا على القول بأنّ الأفعال بالنسبة إلى الحسن والقبح على أقسام. منها ما يكون الفعل علّة تامة لأحدهما، فلا يتغير حسنه ولا قبحه بعروض العوارض لحسن الإحسان وقبح الإساءة، ومنها ما يكون مقتضياً لأحدهما، فهو موجب للحسن لو لم يعرض عليه عنوان آخر، وهكذا في جانب القبح. وحسن الصدق وقبح الكذب من هذا القبيل. ومنها ما لا يكون علّة ولا مقتضياً لأحدهما كالضرب، جزاءً أو إيذاءً. ثمّ إنّ لنفاة الحسن والقبح العقليين دلائل واهية لا ـ تليق أن تطرح على بساط البحث، فلنضرب صفحاً عنها. إلى هنا تم استعراض أدلّة المنكرين للحسن والقبح العقليين، فيناسب ـ تكميلاً للبحث ـ استعراض أدلّة المثبتين وهو يتوقف على تبيين ما هو الملاك عند العقل للحكم بأنّ الفعل الكذائي حسن أو قبيح، ولنقدم البحث في ذلك، ثمّ نتبعه بذكر براهين المثبتين. ما هو الملاك لدرك العقل في هذا المجال؟

إنّ الملاك لقضاء العقل هو أنّه يجد بعض الأفعال موافقاً للجانب الأعلى من الإنسان والوجه المثالي في الوجود البشري، كما يجد بعضها الآخر غير موافق معه، وإن شئت قلت: إنّه يدرك أنّ بعض الأفعال كمال للموجود الحي المختار، وبعضها الآخر نقص له، فيحكم بحسن الأوّل ولزوم الاتصاف به، وقبح الثاني ولزوم تركه. توضيح ذلك: أنّ الحكماء قسّموا العقل إلى عقل نظري وعقل عملي، فقد قال المعلم الثاني: «إنّ النظرية هي التي بها يجوز الإنسان علم ما ليس من شأنه يعمله إنسان والعملية هي التي يعرف بها ما من شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته». قال الحكيم السبزواري في توضيحه: إنّ العقل النظري والعقل (٢٨٣)

العملي من شأنهما التعقّل، لكن النظري، شأنه العلوم الصرفة غير المتعلّقة بالعمل، مثل:«الله موجود واحد»، و«أنّ صفاته عين ذاته» ونحو ذلك، والعملي شأنه العلوم المتعلّقة بالعمل مثل: «التوكّل حسن» و«الرضى والتسليم والصبر محمودة». وهذا العقل هو المستعمل في علم الأخلاق، فليس العقلان كقوتين متباينتين أوكضميمتين، بل هما كجهتين لشيء واحد وهو الناطقة.(١) ثمّ، كما أنّ في الحكمة النظرية قضايا نظرية تنتهي إلى قضايا بديهية، ولولا ذلك لعقمت القياسات وصارت غير منتجة، فهكذا في الحكمة العملية، قضايا غير معلومة لا تعرف إلّا بالانتهاء إلى قضايا ضرورية، وإلّا لما عرف الإنسان شيئاً من قضايا الحكمة العملية، فكما أنّ العقل يدرك القضايا البديهية في الحكمة النظرية من صميم ذاتها، فهكذا يدرك بديهيات القضايا في الحكمة العملية من صميم ذاتها بلا حاجة إلى تصور شيء آخر. مثلاً: إنّ كلّ القضايا النظرية يجب أن تنتهي إلى قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، بحيث لو ارتفع التصديق بها لما أمكن التصديق بشيء من القضايا، ولذا تسمى بـ «أُمّ القضايا ;»مثلاً: لا يحصل اليقين بأنّ زوايا المثلث تساوي زاويتين، قائمتين، إلّا إذاحصل قبله امتناع صدق نقيض تلك القضية، أي عدم مساواتها لهما، وإلّا فلو احتمل صدق النقيض لما حصل اليقين بالنسبة. ولأجل ذلك اتّفقت كلمة الحكماء على أنّ إقامة البرهان على المسائل النظرية إنّما تتم إذا انتهى البرهان إلى أُمّ القضاياالتي قد عرفت، وعلى ضوء هذا البيان نقول: كما أنّ للقضايا النظرية في العقل النظري قضايا بديهية أو قضايا أوّلية تنتهي إليها، فهكذا القضايا غير الواضحة في العقل العملي يجب أن تنتهي إلى قضايا أوّلية وواضحة عند ذلك العقل، بحيث لو ارتفع التصديق بهذه القضايا في الحكمة العملية لما صحّ التصديق بقضية من القضايا فيها. فمن تلك القضايا البديهية في العقل العملي مسألة التحسين والتقبيح العقليين الثابتين لجملة من القضايا، مثل قولنا:«العدل حسن» و «الظلم ـــــــــــــــــــ ١ . تعليقات الحكيم السبزواري على شرح المنظومة: ٣١٠.

(٢٨٤)

قبيح» و «جزاء الإحسان بالإحسان حسن وبالإساءة قبيح». فهذه القضايا قضايا أوّلية فى الحكمة العملية، والعقل يدركها من ملاحظة القضية بنفسها،وفى ضوئها يحكم بما ورد فى مجال العقل العملى من الأحكام المربوطة بالأخلاق أوّلاً، وتدبير المنزل ثانياً، وسياسة المدن ثالثاً، التى يبحث عنها فى العقل العملى. وليس استقلال العقل فى تلك القضايا الأوّلية الراجعة إلى العقل العملى إلاّ لأجل أنّه يجدها إمّا ملائمة للجانب العالى من الإنسانية، المشترك بين جميع أفراد الإنسان، أو منافرة له. وبذلك تصبح قضية التحسين والتقبيح فى قسم من الأفعال، قضية كلية لا ـ تختص بزمان دون زمان، ولا جيل دون جيل. بل لا تختص ـ فى كونها كمالاً أو نقصاً ـ بالإنسان، بل تعم الموجود الحى المدرك المختار، لأنّ العقل يدركها بصورة قضية عامة شاملة لكلّ من يمكن أن يتصف بهذه الأفعال، كالعدل والظلم فهو يدرك أنّ الأوّل حسن عن الجميع ومن الجميع، والثانى قبيح كذلك، وليس للإنسان خصوصية فى ذلك القضاء. وبذلك يصبح المدعى للتحسين والتقبيح العقليين الذاتيين فى غنى عن البرهنة لما يتبنّاه، كما أنّ المدعى لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما كذلك. والعجب أنّ الحكماء والمتكلّمين اتّفقوا على أنّه يجب انتهاء القضايا النظرية فى العقل النظرى إلى قضايا بديهية، وإلاّ ـ عقمت الأقيسة ولزم التسلسل فى مقام الاستنتاج، ولكنّهم غفلوا عن إجراء ذلك الأصل فى جانب العقل العملى، ولم يقسموا القضايا العملية إلى فكرية وبديهية، أو نظرية وضرورية، كيف والاستنتاج والجزم بالقضايا الواردة فى مجال العقل العملى لا يتم إذا انتهى العقل إلى قضايا واضحة فى ذلك المجال. فالمسائل المطروحة فى الأخلاق، التى يجب الاتصاف بها والتنزّه عنها، أو المطروحة فى القضايا البيتية والعائلية التى يعبر عنهاب تدبير المنزل، أو القضايا المبحوث عنها فى علم السياسة وتدبير المدن، ليست فى الوضوح على نمط واحد، بل لها درجات ومراتب. فلا ينال العقل الجزم بكلّ القضايا العملية إلاّ إذا كانت هناك قضايا بديهية (۲۸۵)

واضحة تبتنى عليها القضايا المجهولة العملية، حتى يحصل الجزم بها، ويرتفع الإبهام عن وجهها. ولأجل ذلك فالقائل بالتحسين والتقبيح العقليين فى غنى عن التوسع فى طرح أدلّة القائلين بالتحسين والتقبيح، ولا نذكر إلاّ النزر اليسير، وإليك بعض أدلّتهم: أدلّة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليّين

الأوّل: ما أشار إليه المحقّق الطوسى بقوله: «ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً»(۱) مفاده: إنّه لو قلنا بأنّ الحسن والقبح يثبتان شرعاً يلزم من ذلك عدم ثبوتهما بالشرع أيضاً. توضيحه: انّ الحسن والقبح لو كانا بحكم العقل، بحيث كان العقل مستقلاً فى إدراك حسن الصدق وقبح الكذب، فلا إشكال فى أنّ ما أمر به الشارع يكون حسناً، وما نهى عنه يكون قبيحاً، لحكم العقل بأنّ الكذب قبيح، والشارع لا يرتكب القبيح، ولا يتصور فى حقّه ارتكابه. وأمّا لو لم يستقل العقل بذلك،فلو أمر بشىء أو نهى عنه أو أخبر بحسن الصدق وقبح الكذب فلا ـ يحسن لنا الجزم بكونه صادقاً فى كلامه، حتى نعتقد بمضمونه، لاحتمال عدم صدق الشارع فى أمره أو إخباره، فإنّ الكذب حسب الفرض لم يثبت قبحه بعد، حتى لو قال الشارع بأنّه لا يكذب، لم يحصل لنا اليقين بصدقه حتى فى هذا الإخبار، فيلزم على قول الأشعرى أن لا يتمكن الإنسان من الحكم بحسن شىء لا عقلاً ولا شرعاً. وإن شئت قلت: لو لم يستقل العقل بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر، كالصدق والكذب، فلا يستقل بقبح صدور الكذب من الله سبحانه. فإذا أخبرنا عن طريق أنبيائه بأنّ الفعل الفلانى حسن أو قبيح لم نجزم بصدق كلامه لتجويز الكذب عليه. ثمّ إنّ الفاضل القوشجى الأشعرى أجاب عن هذا الاستدلال بقوله:

______

۱ . كشف المراد: ۱۸۶.

(۲۸۶)

إنّا لا نجعل الأمر والنهى دليلى الحسن والقبح ليرد ما ذكر، بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلّق الأمر والمدح، والقبح عبارة عن كونه متعلّق النهى والذم.(۱) يلاحظ عليه: أنّ البحث تارة يقع فى التسمية والمصطلح، فيصحّ أن يقال: إنّ ما وقع متعلّق الأمر والمدح حسن، وما وقع متعلّق النهى والذم قبيح. والعلم بذلك لا يتوقّف إلاّ على سماعهما من الشرع. وأُخرى يقع فى الوقوف على الحسن أو القبح الواقعيين عند الشرع، فهذا ممّا لا يمكن استكشافه من مجرّد سماع تعلّق الأمر والنهى بشىء، إذ من المحتمل أن يكون الشارع عابثاً فى أمره ونهيه. ولو قال إنّه ليس بعابث، لا يثبت به نفى احتمال العابثية عن فعله وكلامه، لاحتمال كونه هازلاً أو كاذباً فى

كلامه، فلأجل ذلك يجب أن يكون بين الإدراكات العقلية شيء لا يتوقف دركه حسنه وقبحه على شيء، وأن يكون العقل مستقلاً في دركه، وهو حسن الصدق وقبح الكذب حتى يستقل العقل بذلك، على أنّ كلّ ما حكم به الشرع فهو صادق في قوله، فيثبت عندئذ أنّ ما تعلّق به الأمر حسن شرعاً، وما تعلّق به النهي قبيح شرعاً. وهذا ما يهدف إليه المحقّق الطوسي من أنّه لولا استقلال العقل في بعض الأفعال ما ثبت حسن ولا قبح بتاتاً. الثاني: ما أشار إليه المحقّق الطوسي أيضاً بقوله: «ولجاز التعاكس في الحسن والقبح».(۲) توضيحه: أنّ الشارع على القول بشرعية الحسن والقبح يجوز له أن يحسّن ما قبّحه العقل أو يقبّح ما حسّنه. وعلى هذا يلزم جواز تقبيح الإحسان وتحسين الإساءة وهو باطل بالضرورة. فإنّ وجدان كلّ إنسان يقضي بأنّه لا ـ يصحّ أن يذم المحسن أو يمدح

ـــــــــ ۱ . شرح التجريد للفاضل القوشجي: ۴۴۲. ۲ . كشف المراد: ۱۸۶.

(۲۸۷)

المسيء. قال أمير المؤمنين ـ عليه السَّلام ـ : «ولا يكونن المحسن والمسيء عندك بمنزلة سواء»(۱). والإمام يهدف بكلمته هذه إلى إيقاظ وجدان عامله، ولا يطرحه بما أنّه كلام جديد غفل عنه عامله. الثالث: لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما البراهمة والملاحدة الذين ينكرون الشرائع،ولكن يحكمون بذلك مستندين إلى العقل. وهؤلاء الماديون والملحدون في الشرق والغرب يرفضون الشرائع والدين من أساسه، ومع ذلك يعترفون بحسن أفعال وقبح بعضها الآخر. ولأجل ذلك يغرون شعوب العالم بطرح مفاهيم خداعة، بدعاياتهم الخبيثة، من قبيل دعم الصلح والسلام العالمي، وحفظ حقوق البشر والعناية بالأسرى والسجناء ونبذ التمييز العنصري، إلى غير ذلك ممّا يستحسنه الذوق الإنساني والعقل البشري في جميع الأوساط، يطرحون ذلك ليصلوا من خلال هذه الدعايات الفارغة إلى أهدافهم ومصالحهم الشخصية. ولولا كون هذه المفاهيم مقبولة عند عامة البشر لما استخدمها دعاة المادية والإلحاد في العالم. والحاصل: انّ هناك أفعالاً لا يشك أحد في حسنها سواء أورد حسنها من الشرع أم لم يرد، كما أنّ هناك أفعالاً قبيحة عند الكلّ، سواء أورد قبحها من الشرع أم لا. ولأجل ذلك لو خُيِّر العاقل الذي لم يسمع بالشرائع، ولا علم شيئاً من الأحكام، بل نشأ في البوادي خالي الذهن من العقائد كلّها، بين أن يصدق و يعطى ديناراً، أو يكذب ويعطى ديناراً، ولا ضرر عليه فيهما فإنّه يرجح الصدق على الكذب، ولولا قضاء الفطرة بحسن الصدق وقبح الكذب لما فرق بينهما،ولما اختار الصدق دائماً. وهذا يعرب عن أنّ العقل له القدرة على الحكم والقضاء في أُمور ترجع إلى الفرد والمجتمع، فيحكم بحسن إطاعة وليه المنعم، وقبح مخالفته، وأنّ المحسن والمسيء ليسا بمنزلة سواء، ونحو ذلك. الرابع: لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع، لما قبح من الله تعالى

ـــــــــ ۱ . نهج البلاغة قسم الرسائل برقم: ۵۳.

(۲۸۸)

شيء ولو كان كذلك لما قبح منه إظهار المعجزات على أيدي الكاذبين، وتجويز ذلك سدّ لباب معرفة الأنبياء، فإنّ أي نبي أتى بالمعجزات عقيب الإدّعاء، لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعواه. وباختصار: لو جاز منه سبحانه فعل القبيح أو الإخلال بالواجب ـ الذي يسمّيه العقل قبيحاً أو إخلالاً بالواجب ـ لارتفع الوثوق بنبوة مدّعيها وإن أظهر الإعجاز، لتسويغ إظهار الإعجاز على يد الكاذب على الله سبحانه، ولارتفع الوثوق بوعده ووعيده، لإمكان تطرّق الكذب عليه، وذلك يفضي إلى الشكّ في صدق الأنبياء،والاستدلال بالإعجاز على صدق مدّعي النبوة. وهذه النتيجة الباطلة من أهمّ وأبرز مايترتب على إنكار القاعدة وبذلك سدّوا باب معرفة النبوة. والعجب أنّ الفضل بن روزبهان حاول الإجابة عن هذا الدليل بقوله: عدم إظهار المعجزة على يد الكذابين ليس لكونه أمراً قبيحاً عقلاً، بل لعدم جريان عادة الله، الجاري مجرى المحال العادي بذلك، فعند ذلك لا ينسد باب معرفة الأنبياء، لأنّ العلم العادي حكم باستحالة هذا الإظهار.(۱) يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه من أين وقف على تلك العادة، وأنّ الله لا ـ يجري الإعجاز على يد الكاذب؟ وثانياً: أنّه لو كان التصديق متوقفاً على إحراز تلك العادة، لزم أن يكون المكذّبون لنبوة نوح أو من قبله و من بعده، معذورين في إنكارهم لنبوة الأنبياء، إذ لم يثبت عندهم تلك العادة، لأنّ العلم بتلك العادة يحصل من تكرر رؤية المعجزة

على يد الصادقين دون الكاذبين. وباختصار: انّ تحصيل جريان عادة الله على أن لا يظهر المعجزة على يد الكاذب يجب أن يستند إلى مصدر، فإن كان المصدر هو العقل فهو معزول عند الأشاعرة، وإن كان هو السمع فالمفروض أنّه يحتمل أن يكون الشرع كاذباً فى هذا الادّعاء. ـــــــــــــــــــــ ۱ . دلائل الصدق: ۱/۳۶۹.

(۲۸۹)

وبعبارة أُخرى: لا سمع قبل ثبوت نبوة النبى. وحصيلة البحث: إنّ منكر الحسن والقبح، منكر لما هو من البديهيات، ولا يصحّ الكلام معه، لأنّ النزاع ينقطع إذا بلغ إلى مقدّمات ضرورية، وهؤلاء ينازعون فى نفس المقدّمات الضرورية، وليت شعرى، إذا لم يحكم العقل بامتناع التكليف بما لا يطاق وجوّز أن ينهى الله سبحانه العبد عن الفعل ويخلق فيه اضطراراً ويعاقبه عليه، فقل: لو لم يدركه العقل فأى شىء يدركه؟ قيل: اجتمع النظّام والنجار للمناظرة، فقال النجار: لم تدفع أن يكلّف الله عبادَهُ ما لا يطيقون؟ فسكت النظام، فقيل له: لم سكت؟ قال: كنت أريد بمناظرته أن ألزمه القول بتكليف مالا يطاق، فإذا التزمه ولم يستح، فبم ألزمه؟ التحسين والتقبيح فى الكتاب العزيز

إنّ التدبر فى آيات الذكر الحكيم يعطى أنّه يسلم وجود التحسين والتقبيح العقليين خارج إطار الوحى، ثمّ يأمر بالحسن وينهى عن القبيح: ۱. قال سبحانه: (انَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِى الْقُربى وَيَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالبَغْى يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) .(۱) ۲. (قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّى الْفَواحِشَ) .(۲) ۳. (يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ) .(۳) ۴. (وَإِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا وَاللّهُ أَمَرَنا بها قُلْ إِنَّ اللّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاء) .(۴) ـــــــــــــــــــــ ۱ . النحل:۹۰. ۲ . الأعراف:۳۳. ۳ . الأعراف:۱۵۷. ۴ . الأعراف:۲۸.

(۲۹۰)

فهذه الآيات تعرب بوضوح عن أنّ هناك أُموراً توصف بالإحسان والفحشاء والمنكر والبغى والمعروف، قبل تعلّق الأمر أو النهى بها، وأنّ الإنسان يجد اتصاف الأفعال بأحدها ناشئاًمن صميم ذاته، كما يعرف سائر الموضوعات من الماء والتراب، وليس عرفان الإنسان لها موقوفاً على تعلّق حكم الشرع، وإنّما دور الشرع هو تأكيد إدراك العقل بالأمر بالحسن والنهى عن القبيح. أضف إلى ذلك أنّه سبحانه يتخذ وجدان الإنسان سنداً لقضائه فيما تستقل به عقليته. يقول سبحانه: (أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ كَالْمُفْسدينَ فى الأَرْضِ أَمْ نَجْعلُ المُتَّقينَ كَالفُجّار) .(۱) ۶. يقول سبحانه: (أَفَنَجْعَلُ المُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمينَ* ما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ) .(۲) ۷. يقول سبحانه: (هَلْ جَزاءُ الإِحْسانِ إِلاّ الإِحسانُ) .(۳) فالتدبّر فى هذه الآيات لا يدع مجالاً لتشكيك المشكّكين فى كون التحسين والتقبيح من الأُمور العقلية التى يدركها الإنسان بالحجة الباطنية، من دون حاجة إلى حجّة ظاهرية. دور التحسين والتقبيح العقليّين

إنّ مسألة التحسين والتقبيح العقليين تحتل مكانة مرموقة فى الأبحاث الكلامية إذ بها ينحل كثير من المشاكل فى الكلام وغيره، وإليك بيان بعضها: ـــــــــــــــــــــ ۱ . ص: ۲۸. ۲ . القلم:۳۵، ۳۶. ۳ . الرحمن: ۶۰.

(۲۹۱)

۱. وجوب المعرفة اتّفق المتكلّمون ـ ما عدا الأشاعرة ـ على لزوم معرفة الله سبحانه لزوماً عقلياً، بمعنى أنّ العقل يحكم بحسن المعرفة وقبح تركها، لما فى المعرفة من أداء شكر المنعم، وهو حسن. وفى تركها الوقوع فى الضرر المحتمل. هذا إذا قلنا باستقلال العقل فى ذلك المجال، ولولاه لما ثبت وجوب المعرفة لا عقلاً ـ لأنّه حسب الفرض معزول عن الحكم ـ ولا شرعاً، لأنّه لم يثبت الشرع بعد. ۲. لزوم النظر فى برهان النبوة لا شكّ أنّ الأنبياء الحقيقيين بعثوا بمعاجز وبيّنات، فإذا ادّعى أحدهم السفارة من الله إلى الناس، فهل يجب على الناس النظر فى دعواه وبرهانه؟ فعلى استقلال العقل فى مجال التحسين والتقبيح يجب النظر والإصغاء دفعاً للضرر المحتمل. وأمّا على القول بعدمه فلا يجب ذلك لا عقلاً ولا شرعاً، كما عرفت فى سابقه. ونتيجة ذلك إنّ التارك للنظر معذور، لأنّه لم يطّلع على حقيقة الأمر. ۳. العلم بصدق دعوى النبوة إذا اقترنت دعوة المتنبى بالمعاجز والبيّنات الواضحة، فلو قلنا باستقلال العقل فى مجال

الحسن والقبح، حكمنا بصدقه، لقبح إعطاء البيّنات للمدّعى الكذّاب، لما فيه من إضلال الناس. وأمّا إذا عزلنا العقل عن الحكم فى المقام، فلا دليل على كونه نبيّاً صادقاً، والشرع بعد لم يثبت حتى يحكم بصدقه. ۴. قبح العقاب بلا بيان اتّفق الأُصوليون على قبح العقاب بلا بيان، وعليه بنوا أصالة البراءة فى الشبهات غير المقترنة بالعلم الإجمالى. وهذا يتم بالقول بالتحسين والتقبيح العقليين. نعم هذا إنّما يفيد إذا لم تثبت البراءة من الشرع، بواسطة الكتاب والسنّة، والمفروض أنّ البحث فيها بعد ثبوت الشرع. (۲۹۲)

۵. الخاتمية إنّ استقلال العقل بالتحسين والتقبيح، بالمعنى الذى عرفت من الملاءمة للفطرة العلوية أو المنافرة لها، أساس الخاتمية،وبقاء أحكام الإسلام وخلودها إلى يوم القيامة. فإنّ الحكم بالحسن والقبح ـ على ما عرفت ـ ليس إلّاكون الشىء موافقاً للفطرة العلوية أو منافراً لها. وبما أنّ الفطرة مشتركة بين جميع الأفراد، فيصبح ما تستحسنه الفطرة أو تستقبحه خالداً إلى يوم القيامة.ولأجل ذلك لا يتطرق التبدل والتغير إلى أحكامه وإن تبدّلت الحضارات وتطورت المدنيات، فإنّ تبدلها لا يمس فطرة الإنسان ولا يغير جبلّته. ۶. لزوم بعث الأنبياء إنّ مسألة لزوم إرسال الرسل تبتنى على تلك المسألة، فالعقل يدرك بأنّ الإنسان لم يخلق سدى، بل خلق لغاية، ولا يصل إليها إلّا بالهداية التشريعية الإلهية. فيستقل بلزوم بعث الدعاة من الله لهداية البشر دفعاً للّغو. ۷. ثبات الأخلاق أو تطورها إنّ مسألة ثبات الأخلاق فى جميع العصور والحضارات أو تبدّلها تبعاً لاختلافها، ممّا طرحت مؤخراً عند الغربيين، ودارت حولها مناقشات وأبديت فيها الآراء. فمن قائل بثبات أُصولها، ومن قائل بتبدّلها وتغيّرها حسب الأنظمة والحضارات. ولكن المسألة لا تنحل إلّا فى ضوء التحسين والتقبيح العقليين، الناشئين من قضاء الجبلة الإنسانية العالية، فعند ذلك تتسم أُصول الأخلاق بسمة الثبات والخلود، فى ضوء ثبات الفطرة، وأمّا ما يتغير بتغير الحضارات، فإنّما هو العادات والتقاليد العرفية. خذ على ذلك مثلاً«إكرام المحسن» فإنّه أمر يستحسنه العقل ويضفى عليه سمة الخلود، وليس هذا الحكم متغيراً أبداً، وإنّما المتغير وسائل الإكرام وكيفياته، فإذاً الأُصول ثابتة، والعادات والتقاليد متغيّرة، وليست الأخيرة إلّا ثوباً للأُصول. (۲۹۳)

۸. عادل لا يجور إنّ مقتضى التحسين والتقبيح العقليين ـ على ما عرفت ـ هو أنّ العقل ـ بما هوهو ـ يدرك أنّ هذا الشىء ـ بما هوهو ـ حسن أو قبيح، وأنّ أحد هذين الوصفين ثابت للشىء ـ بما هوهو ـ من دون دخالة ظرف من الظروف أو قيد من القيود، ومن دون دخالة درك مدرك خاص، بل الشىء يتمتع بأحد الوصفين بما هوهو. وعلى ذلك فالعقل فى تحسينه وتقبيحه يدرك واقعية عامة، متساوية بالنسبة إلى جميع المدركين والفاعلين، من غير فرق بين الممكن والواجب. فالعدل حسن ويمدح فاعله عند الجميع، والظلم قبيح ويذم فاعله عند الجميع، وعلى هذا الأساس فالله سبحانه، المدرك للفعل ووصفه ـ أعنى: استحقاق الفاعل للمدح أو الذم من غير خصوصية للفاعل ـ كيف يقوم بفعل يحكم هو نفسه بأنّ فاعله مستحق للذم، أو يقوم بفعل يحكم هو بأنّه يجب التنزّه عنه؟ وعلى ذلك فهو سبحانه عادل، لأنّ الظلم قبيح والعدل حسن، ولا يصدر القبيح من الحكيم. فالاتّصاف بالعدل من شؤون كونه حكيماً منزّهاً عمّا لا ينبغى له. وإن شئت قلت: إنّ الإنسان يدرك أنّ القيام بالعدل كمال مطلق لكلّ أحد، وارتكاب الظلم نقص لكلّ أحد. وهو كذلك ـ حسب إدراك العقل ـ عنده سبحانه. ومعه: كيف يمكن أن يرتكب الواجب تعالى خلاف الكمال ويقوم بما يجرّ النقص إليه؟ دفع إشكال

ربما يقال إنّ كون الشىء حسناً عند الإنسان أو قبيحاً عنده، لا يدل على كونه كذلك عند الله سبحانه. فكيف يمكن استكشاف أنّه لا يترك الواجب ولا يرتكب القبيح؟ (۲۹۴)

والإجابة عنه واضحة، لأنّ مغزى القاعدة السالفة هو أنّ الإنسان يدرك حسن العدل وقبح الظلم من كلّ مدرك شاعر، ولكلّ عاقل حكيم، من غير فرق بين الظروف و الفواعل. وهذا نظير درك الزوجية للأربعة، فالعقل يدرك كونها زوجاً عند الجميع، لا ـ عند خصوص الممكن. فليس المقام من باب إسراء حكم الإنسان الممكن إلى الواجب تعالى. بل المقام من قبيل استكشاف قاعدة عامة ضرورية بديهية عند جميع المدركين، من غير فرق بين خالقهم ومخلوقهم. ولا يختص هذا الأمر بهذه القاعدة، بل جميع القواعد العامة فى الحكمة النظرية كذلك. وعلى هذا يثبت تنزّهه سبحانه عن كلّ قبيح، واتّصافه بكلّ كمال فى مقام الفعل، فيثبت كونه تعالى

حكيماً عادلاً لا يرتكب اللغو وما يجب التنزّه عنه، كما لا يرتكب الجور والعدوان. مكانة العدل فى العقائد الإسلامية إنّ هذا البحث الضافى حول التحسين والتقبيح العقليين، وما يترتب عليهما من الآثار، التى عرفت بعضها، يوقفنا على مكانة العدل فى العقائد الإسلامية، إذ الاعتقاد بالعدل من شعب الاعتقاد بالتحسين والتقبيح العقليين، وقد عرفت أنّه لولا ـ القول به لا ـ رتفع الوثوق بوعده ووعيده، وامتنع حصول الوثوق بمعاجز مدعى النبوة،وعزل العقل فى درك التحسين والتقبيح فى الأفعال يستلزم انخرام كثير من العقائد الإسلامية، ولأجل هذه الأهمية والمنزلة تضافرت الآيات والروايات مركزة على قيامه سبحانه بالقسط. العدل فى الذكر الحكيم قال سبحانه:(شَهِدَ الله أَنَّهُ لا إِلهَ إِلّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُوا العِلْمِ قائِماً بِالقِسْطِ).(١) وكما شهد على ذاته بالقيام بالقسط، عرّف الغاية من بعثة الأنبياء بإقامة القسط بين الناس. قال سبحانه: (لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلنا بِالْبَيِّناتِ وَأَنْزَلْنا مَعَهُمُ الكِتابَ وَالْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاس بِالقِسْطِ) .(٢) كما صرح بأنّ القسط هو الحجر الأساس فى محاسبة العباد يوم القيامة، إذ يقول سبحانه: (وَنَضَعُ الْموازينَ القِسْط لِيَوم القِيامَة فَلا تُظْلَمُ نَفسٌ شَيْئاً) (٣). إلى غير ذلك من الآيات الواردة حول العدل والقسط. وهذه الآيات إرشادات إلى ما يدركه العقل من صميم ذاته، بأنّ العدل كمال لكلّ موجود ـــــــــــــــــــ ١ . آل عمران:١٨. ٢ . الحديد:٢٥. ٣ . الأنبياء:٤٧.

(٢٩٥)

حى، مدرك مختار، وأنّه يجب أن يوصف الله به فى أفعاله فى الدنيا والآخرة، وأنّه يجب أن يقوم سفراؤه به. العدل فى التشريع الإسلامى

وهذه المكانة التى يحتلها العدل هى التى جعلته سبحانه يعرف أحكامه ويصف تشريعاته بالعدل. وأنّه لا يشرع إلّاما كان مطابقاً له. يقول سبحانه: (وَلا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلّا وُسْعها وَلَدَيْنا كِتابٌ يَنْطِقُ بِالحَقِّ وَهُمْ لا يُظْلَمُون) .(١) فالجزء الأوّل من الآية ناظر إلى عدله سبحانه بين العباد فى تشريع الأحكام، كما أنّ الجزء الثانى ناظر إلى عدالته يوم الجزاء فى مكافأته، وعلى كلّ تقدير فإنّ شعار الذكر الحكيم هو: (وَما ظَلَمَهُمُ الله وَلكِن كانُوا أَنفُسَهُم يَظْلِمُون).(٢) ـــــــــــــــــــ ١ . المؤمنون:٦٢. ٢ . النحل:٣٣.

(٢٩٦)

وهذا يكشف عن عدالته فى التشريع والجزاء، كما يكشف عن تعلّق إرادته بإقامة العدل ورعاية القسط.(١) ويتفرع على هذا الأصل مسألة نفى الجبر عن أفعال البشر، وبما أنّ تحقيق هذه المسألة يحتاج إلى إسهاب فى أدلّة الطرفين نرجئ البحث عنها إلى وقت تبيين عقائد المعتزلة. ـــــــــــــــــــ ١ . إنّ توصيفه سبحانه بالعدل ربما يثير أسئلة حول عدله، وقد أخذتها الملاحدة ذريعة للتشكيك:

١. إذا كان عادلاً فما معنى المصائب والبلايا التى تحل بالإنسان فى حياته؟ ٢. ما هذا الاختلاف فى المواهب والقابليات لدى الأفراد؟ ٣. ما هى الحكمة فى خلق العاهات الجسمية أو العقلية؟ ۴. ما هى الحكمة فى الفقر والشقاء والجوع التى تعانى منها مجموعات كبيرة من البشر؟ إلى غير ذلك ممّا يشابه هذه الأسئلة. وقد أجبنا عنها فى كتاب «الله خالق الكون» فلاحظ : ص ٩٧ـ٩٩ و ص ٢٦٩، ٢٨١. (٢٩٧)

خاتمة المطاف

خاتمة المطاف

نذكر فيها أمرين هامّين: الأوّل: الإيعاز إلى المنافسة المستمرة بين الحنابلة والأشاعرة. الثانى: ترجمة عدة من شخصيات الأشاعرة البارزة، الذين نضج بهم المذهب وكملت بهم أركانه، وإليك البيان: المنافسة والمنافرة بين الحنابلة والأشاعرة

إنّ المنافرة بين الطائفتين كانت قائمة على قدم وساق منذ ظهور مذهب الإمام الأشعرى بين أهل السنّة واستقطب مجموعة كبيرة من العلماء، واشتهر مذهباً خاصاً بين أهل السنّة، ولكن الحنابلة منذ أن تاب الأشعرى عن الاعتزال وادّعى أنّه على مذهب الإمام أحمد بن

حنبل، لم يقبلوا منه [ذلك]. وقد عرفت كلمة البربهارى عندما ذكر له الشيخ، ما نقلناه عنه سابقاً.(۱) وقد تجلّت تلك المنافسة عبر الزمان بصور مختلفة من مرحلة ضعيفة إلى مرحلة قوية أدت إلى الضرب و الشتم وحبس مشايخ الأشاعرة ونفيهم من أوطانهم، ولأجل إيقاف القارئ على هذه المنافرة نأتى ببعض ما يدلّ على ذلك: ــــــــــــــــــ ۱ . لاحظ ص ۳۰ من هذا الكتاب.

(۲۹۸)

۱.ترجمة الشيخ فى كتب الذهبى إنّ الشيخ الذهبى لم يقم بترجمة الشيخ على وجه يتلقّاه الأشاعرة بالقبول، بل اشتمل كلامه على لذع ولدغ، وفى هذا يقول السبكى: وأنت إذا نظرت فى ترجمة هذا الشيخ الذى هو شيخ السنّة وإمام الطائفة فى تاريخ شيخنا الذهبى، ورأيت كيف مزّقها وحار كيف يضع من قدره، ولم يمكنه البوح بالغض منه خوفاً من سيف أهل الحق، ولا الصبر عن السكون لما جبلت عليه طويته من بغضه، بحيث اختصر ما شاء الله أن يختصر فى مدحه، ثمّ قال فى آخر الترجمة: «من أراد أن يتبحّر فى معرفة الأشعرى فعليه بكتاب «تبيين كذب المفترى» لأبى القاسم ابن عساكر. توفنا على السنّة، وأدخلنا الجنة، واجعل أنفسنا مطمئنة، نحب فيها أولياءك، ونبغض فيها أعداءك، ونستغفر للعصاة من عبادك، ونعمل بمحكم كتابك، ونؤمن بمتشابهه ونصفك بما وصفت به نفسك». فعند ذلك تقضى العجب من هذا الذهبى، وتعلم إلى ماذا يشير المسكين؟!فويحه، ثم ويحه!إنّ الذهبى أُستاذى، وبه تخرّجت فى علم الحديث، إلاّـ أنّ الحقّ أحقّ أن يتبع ويجب علىّ تبيين الحقّ فأقول: أمّا حوالتك على «تبيين كذب المفترى» وتقصيرك فى مدح الشيخ، فكيف يسعك ذلك مع كونك لم تترجم مجسماً يشبّه الله بخلقه إلاّـ واستوفيت ترجمته؟! حتى إنّ كتابك مشتمل على ذكر جماعة من أصاغر المتأخرين من الحنابلة، الذين لا يؤبه إليهم،وقد ترجمت كلّ واحد منهم بأوراق عديدة، فهل عجزت أن تؤتى ترجمة هذا الشيخ حقّها وتترجمه كما ترجمت من هو دونه بألف ألف طبقة. فأى غرض وهوى نفس أبلغ من هذا؟! وأقسم بالله يميناً برّة ما بك إلاّ أنّك لا تحب شياع اسمه بالخير، ولا تقدر فى بلاد المسلمين على أن تفصح فيه بما عندك من أمره، وما تضمره من الغموض منه، فإنّك لو أظهرت ذلك لتناولتك سيوف الله. وأمّا دعاؤك بما دعوت به، فهل هذا مكانه يا مسكين؟! وأمّا إشارتك بقولك: «نبغض أعداءك» إلى أنّ الشيخ من أعداء الله (۲۹۹)

وأنّك تبغضه فسوف تقف معه بين يدى الله يوم يأتى وبين يديه طوائف العلماء من المذاهب الأربعة، والصالحين من الصوفية والجهابذة الحفّاظ من المحدّثين، وتأتى أنت تتكسع فى ظُلم(۱) التجسيم الذى تدّعى أنّك برىء منه وأنت من أعظم الدعاة إليه، وتزعم أنّك تعرف هذا الفن وأنت لاـ تفهم فيه نقيراً ولاـ قطميراً، وليت شعرى من الذى يصف الله بما وصف به نفسه؟! من شبهه بخلقه؟! أمن قال:(لَيْسَ كمثله شىء و هو السَّميع البَصير) ؟ والأولى بى على الخصوص إمساك عنان الكلام فى هذا المقام، فقد أبلغت، ثمّ احفظ لشيخنا حقّه وأمسك.(۲) ۲. استفتاء يتعلّق بحال الشيخ وقد كتب استفتاء يتعلّق بحال الشيخ فى زمان شيخ الأشاعرة أبى القاسم القشيرى بخراسان عند وقوع الفتنة بين الحنابلة والأشاعرة عام ست و ثلاثين وأربعمائة، وإليك جواب القشيرى وغيره عنه: بسم الله الرّحمن الرّحيم. اتّفق أصحاب الحديث إنّ أبا الحسن على بن إسماعيل الأشعرى كان إماماً من أئمّة أصحاب الحديث، ومذهبه مذهب أصحاب الحديث، تكلّم فى أُصول الديانات على طريقة أهل السنّة، رد على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة، وكان على المعتزلة والروافض والمبتدعين من أهل القبلة والخارجين من الملة، سيفاً مسلولاً، ومن طعن فيه أو قدح أو لعنه أو سبّه فقد بسط لسان السوء فى جميع أهل السنّة. بذلنا خطوطنا طائعين بذلك فى هذا الدرج(۳) فى ذى القعدة سنة ست وثلاثين وأربعمائة والأمر على هذه الجملة المذكورة فى هذا الذكر وكتبه عبد الكريم بن هوازن القشيرى. وكتب تحته الخبازى: كذلك يعرفه محمد بن على الخبازى وهذا خطه. ــــــــــــــــــ ۱ . جمع الظلمة. ۲ . طبقات الشافعية:۳/۳۴۷ـ ۳۵۴. ۳ . الدرج: الذى يكتب فيه.

(۳۰۰)

والشيخ أبو محمد الجوينى: الأمر على هذه الجملة المذكورة فيه، وكتبه عبد الله بن يوسف، وكتب نظير تلك الجملة المشايخ: أبو الفتح الشاشى، وعلى بن أحمد الجوينى،وناصر العمرى، وأحمد بن محمد الأيوبى، وأخوه على،وأبو على الصابونى، و أبو عثمان

الصابونی، وابنه أبو نصر بن أبو عثمان، والشریف البکری، ومحمد بن الحسن الملقاباذی.(۱) یظهر من کتاب «تبیین کذب المفتری وطبقات الشافعیة» أنّ بعض هؤلاء کتبوا تحت الورقة بعبارات فارسیة، مثلاً کتب عبد الجبار الإسفراینی بالفارسیة: «إن أبو الحسن الأشعری آن امام است که خداوند عزوجل این آیت در شأن وی فرستاد: (فسوف یأتی الله بقوم یحبّهم ویحبّونه...) (المائدة:۵۴)(۲) و مصطفی ـ علیه السَّلام ـ در آن روایت، به جد وی اشارت کرد فقال: هم قوم هذا».(۳) ۳. الفتنة التی وقعت بمدینة نیسابور یظهر من کلام تاج الدین السبکی أنّ هذا الاستفتاء کان مقروناً بالفتنة التی وقعت بمدینة نیسابور قاعدة بلاد خراسان آنذاک، وقد آلت الفتنة إلی خروج إمام الحرمین، والحافظ البیهقی،وأبی القاسم القشیری من نیسابور، وکانت تلعب فی ذلک ید الحنابلة تحت الستار، وإلیک شرحه: قال السبکی: کان طغرل بک السلجوقی ـ وهو أوّل ملوک السلاجقة ـ رجلاً حنفیاً سنّیاً، وکان له وزیر یسمّی بـ: أبی نصر منصور بن محمد الکندری المعروف بعمید الملک، والسبکی یتّهمه بأنّه کان معتزلیاً، رافضیاً، ومشبهاً لله سبحانه بخلقه ممّا هو شائع بین الکرامیةوالمجسمة(۴). فحسّن عمید الملک ـــــــــــــــــ ۱ . ولعلّه تعریب ملک آباد. ۲ . وقد عرفت حقّ المقال فی ادّعاء نزول هذه الآیة فی حقّ أبی موسی الأشعری جدّ الشیخ الأعلی، فراجع. ۳ . طبقات الشافعیة:۳/۳۷۴ـ ۳۷۵. ۴ . نحن نشک فی وجود هذه الصفات الثلاث فی رجل مثقف مثل عمید الملک، کیف یمکن أن یکون معتزلی المبدأ، ورافضی العقیدة، وفی الوقت نفسه قائلاً بالتشبیه والتجسیم، وهل هذا إلاّ کالاعتقاد بالنقیضین؟!

(۳۰۱)

علی السلطان لعن المبتدعة علی المنابر، فصدر الأمر بذلک، واتخذ عمید الدین ذلک ذریعة إلی ذکر الأشعریة، وصار یقصدهم بالإهانة والأذی والمنع عن الوعظ والتدریس، وعزلهم عن خطابة الجامع،واستعان بطائفة من المعتزلة الذین زعموا أنّهم یقلدون مذهب أبی حنیفة، فحببوا إلی السلطان الإزراء بمذهب الشافعی عموماً،وبالأشعریة خصوصاً، وهذه هی الفتنة التی طار شررها فملأ الآفاق، وطال ضررها فشمل خراسان والشام والحجاز والعراق، وعظم خطبها وبلاؤها، وقام فی سب أهل السّنة(الأشاعرة) خطیبها وسفهاؤها، إذ أدّی هذا الأمر إلی التصریح بلعن أهل السنّة فی الجُمَع، وتوظیف سبهم علی المنابر، وصار لأبی الحسن الأشعری بها أُسوة لعلی بن أبی طالب کرم الله وجهه فی زمن بعض بنی أُمیة،حیث استولت النواصب علی المناصب، واستعلی أُولئک السفهاء فی المجامع والمراتب. وکان فی بلدة نیسابور رجلاً جواداً ذا أموال جزیلة وصدقات دارّة وهبات هائلة یسمی أبا سهل الموفق، فشمّر عن ساعد الجد، و تردد إلی العسکر فی دفع ذلک، وما أفاد شیء من التدبیر، إذ کان الخصم الحاکم، والسلطان محجباً إلاّ بواسطة ذلک الوزیر، ثمّ جاء الأمر من قبل السلطان طغرل بک بالقبض علی الرئیس الفراتی، والأُستاذ أبی القاسم القشیری، وإمام الحرمین، وأبی سهل بن الموفق،ونفیهم ومنعهم عن المحافل، وکان أبو سهل غائباً إلی بعض النواحی ولما قرئ الکتاب بنفیهم، أُغری بهم الغاغة والأوباش، فأخذوا بالأُستاذ أبی القاسم القشیری،والفراتی یجرونهما ویستخفون بهما،وحبسا بالقهندر. وأمّا إمام الحرمین، فإنّه کان أحس بالأمر واختفی، وخرج علی طریق کرمان إلی الحجاز، ومن ثمّ جاور و سُمّی إمام الحرمین،وبقی القشیری والفراتی مسجونین أکثر من شهر، فتهیأ أبو سهل بن الموفق من ناحیة باخرز وجمع من أعوانهم رجالاًـ عارفین بالحرب،وأتی باب البلد وطلب إخراج الفراتی (۳۰۲)

والقشیری فما أُجیب، بل هدد بالقبض علیه بمقتضی ما تقدّم من مرسوم السلطان، فلم یلتفت وعزم علی دخول البلد لیلاً وإخراجهما مجاهرة، وکان متولّی البلد قد تهیأ للحرب،وبعد مفاوضات واشتباکات عنیفة توفق أبو سهل إلی إخراجهما من السجن، فلمّا تم له الانتصار، تشاور هو وأصحابه فیما بینهم وعلموا أنّ مخالفة السلطان لها تبعة، وأنّ الخصوم لا ینامون، فاتّفقوا علی مهاجرة البلد إلی ناحیة استواء.(۱)ثمّ یذهبون إلی الملک. وبقی بعض الأصحاب بالنواحی مفرقین، وذهب أبو نصر إلی المعسکر وکان علی مدینة الری، وخرج خصمه من الجانب الآخر فتوافیا بالری، وانتهی إلی السلطان ما جری، وسعی بأصحاب الشافعی وبأبی سهل خصوصاً، فقبض علی أبی سهل وأُخذت أمواله وبیعت ضیاعه، ثمّ فرج عنه وخرج وحج. وقد غادر کثیر من علماء أهل السنة نیسابور ونواحیها،

ومرو وما والاها، فمنهم أَخرجوا ومنهم من جاء إلی العراق، ومنهم من جاء الحجاز. فممّن حجّ: الحافظ أبو بکر البیهقی، وأبو القاسم القشیری، وإمام الحرمین أبو المعالی الجوینی وخلائق. یقال: جمعت تلک السنّة أربعمائة قاض من قضاة المسلمین من الشافعیة والحنفیة هجروا بلادهم بسبب هذه الواقعة، وتشتت فکرهم یوم رجوع الحاج، فمن عازم علی المجاورة، ومن محیّر فی أمره لا یدری أین یذهب؟ ۴. کتاب البیهقی إلی ید الملک کتب البیهقی ـ و هو محدث زمانه و شیخ السنّة فی وقته ـ کتاباً إلی عمید الملک یصفه ویطریه فیه، ویذکر فی تلک الرسالة فضائل الشیخ أبی الحسن ومناقبه، واندفع فی آخر الرسالة إلی السؤال عن عمید الملک فی إطفاء النائرة وترک السب وتأدیب من یفعله. یقول السبکی: وقد ساق الحافظ (ابن عساکر) الکتاب بمجموعه،فإن أردت الوقوف علیه کلّه فعلیک بکتاب ــــــــــــ ۱ . کورة من نواحی نیسابور تشتمل علی قری کثیرة.

(۳۰۳)

التبیین.(۱) ۵. رسالة القشیری إلی البلاد وکتب الأُستاذ أبو القاسم القشیری رسالة مفتوحة إلی العلماء الأعلام بجمیع بلاد الإسلام عام ست وأربعین وأربعمائة، یشکو فیها عمّا حلّ بأبی الحسن الأشعری والأشاعرة من المحنة. ابتدأ رسالته بقوله: الحمد لله المجمل فی بلائه، المجزل فی عطائه، العدل فی قضائه، والمکرم لأولیائه، المنتقم من أعدائه ـ إلی أن قال ـ: هذه قصة سمیناها «شکایة أهل السنّة بحکایة ما نالهم من المحنة» تخبر عن بثّة مکروب ونفثة مغلوب... إلی أن قال: وممّا ظهر ببلاد نیسابور من قضایا التقدیر فی مفتتح سنة خمس وأربعین وأربعمائة من الهجرة ما دعا أهل الدین إلی شق صدور صبرهم، وکشف قناع ضیرهم، بل ظلت الملة الحنیفیة تشکو غلیلها، وتبدی عویلها،وتنصب عزالی رحمة الله علی من یستمع شکوها، وتصغی ملائکة السماء حتی تندب شجوها. ذلک ممّا أحدث من لعن إمام الدین، وسراج ذوی الیقین، محیی السنّة، وقامع البدعة، وناصر الحقّ،وناصح الخلق، الزکی الرضی، أبی الحسن الأشعری، قدس الله روحه وسقی بالرحمة ضریحه، وهو الذی ذب عن الدین بأوضح حجج، وسلک فی قمع المعتزلة، وسائر أنواع المبتدعة أبین منهج. واستنفد عمره فی النضح عن الحق، فأورث المسلمین وفاته کتبه الشاهدة بالصدق.(۲) ومن لطیف ما جاء فی تلک الرسالة قوله: وما نقموا من الأشعری إلاّ أنّه قال بإثبات القدر لله، خیره وشره، ونفعه وضره، وإثبات صفات الجلال لله، من قدرته، وعلمه، وإرادته، وحیاته، وبقائه، وسمعه، وبصره، ــــــــــــ ۱ . طبقات الشافعیة:۳/۳۸۹ـ ۳۹۹. ولکن الکتاب غیر موجود فیما طبع من تبیین کذب المفتری، وقد تفحصناه وما وجدناه فیه. ۲ . طبقات الشافعیة:۳/۱ـ۴،والرسالة طویلة أخذنا منها موضع الحاجة.

(۳۰۴)

وکلامه، ووجهه، ویده، وأنّ القرآن کلام الله غیر مخلوق، وأنّه تعالی موجود تجوز رؤیته، وأنّ إرادته نافذة فی مراداته، وما لا یخفی من مسائل الأُصول التی تخالف (طریقه) طریق المعتزلة والمجسمة فیها، وإذا لم یکن فی مسألة لأهل القبلة غیر قول المعتزلة، وقول الأشعری قول زائد، فإذا بطل قول الأشعری، فهل یتعین بالصحة أقوال المعتزلة؟ وإذا بطل القولان فهل هذا إلاّ تصریح بأنّ الحقّ مع غیر أهل القبلة؟ وإذا لعن المعتزلة والأشعری فی مسألة لا ـ یخرج قول الأُمّة عن قولیهما، فهل هذا إلاّ ـ لعن جمیع أهل القبلة؟ معاشر المسلمین الغیاث الغیاث! سعوا فی إبطال الدین، ورأوا هدم قواعد المسلمین، وهیهات هیهات!(یُرِیدُونَ أَنْ یُطْفِئُوا نُورَ الله بِأَفْواهِهِمْ وَیَأْبَی الله إِلاّ ـ أَنْ یُتِمَّ نُورَهُ) (۱) وقد وعد الله للحق نصره وظهوره وللباطل محقه وثبوره، ألا ـ إنّ کتب الأشعری فی الآفاق مبثوثة، ومذاهبه عند أهل السنّة من الفریقین معروفة مشهورة، فمن وصفه بالبدعة علم أنّه غیر محق فی دعواه، وجمیع أهل السنّة خصمه فیما افتراه. وقال فی مختتم الرسالة: ولما ظهر ابتداء هذه الفتنة بنیسابور، وانتشر فی الآفاق خبره، وعظم علی قلوب کافة المسلمین، من أهل السنة والجماعة أثره، ولم یبعد أن یخامر قلوب بعض أهل السلامة [والوداعة]توهم فی بعض هذه المسائل أنّ لعلّ أبا الحسن علی بن إسماعیل الأشعری ـ رحمه الله ـ، قال ببعض المقالات، فی بعض کتبه ، ولقد قیل من یسمع یخل، أثبتنا هذه الفصول فی شرح هذه الحالة، وأوضحنا صورة الأمر، بذکر هذه الجملة، لیضرب کل[من]أهل السنّة، إذا وقف علیها، بسهمه، فی الانتصار لدین الله عزّ وجلّ، من دعاء یخلصه، واهتمام یصدقه، وکل عن قلوبنا بالاستماع إلی [شرح] هذه القصّة یحمله، بل ثواب من الله سبحانه علی التوجع

بذلک یستوجبه،والله غالب علی أمره، وله الحمد علی ما یمضیه من أحکامه، ویبرمه ویقضیه فی أفعاله، فیما یؤخره و یقدمه، وصلواته علی سیدنا محمد المصطفی و علی آله و سلم تسلیماً. ـــــــــــــــــــ ۱ . التوبة:۳۲.

(۳۰۵)

تمت الشکایة.(۱) ۶. استمرار الفتنة إلی زمان وزرارة نظام الملک یظهر من السبکی أنّ فتیل الفتنة کان هو الوزیر الکندری المعروف عمید الملک، ویظهر فیما ذکر من استفتاءات أُخر بقاء الفتنة حتی بعد وفاة طغرل بک وقیام ولده ارسلان مقامه و قتل عمید الملک وتصدّی نظام الملک للوزارة.(۲) إنّ وجود استفتاءات أُخر حول أبی الحسن الأشعری یدلّ علی دوام المنافرة بین الأشاعرة وغیرهم من الحنابلة والمعتزلة، وإلیک استفتاءین آخرین، یتعلّق ثانیهما بعصر أبی نصر القشیری ولد أبی القاسم القشیری، وقد توفّی الوالد عام ۴۶۵هـ کما توفّی الولد عام ۵۱۴هـ استفتاء آخر ببغداد ما قول السادة الأئمة الأجلّة فی قوم اجتمعوا علی لعن فرقة الأشعری وتکفیرهم؟ ما الذی یجب علیهم؟! فأجاب قاضی القضاة أبو عبد الله الدامغانی الحنفی: قد ابتدع وارتکب ما لا یجوز، وعلی الناظر فی الأُمور ـ أعز الله أنصاره ـ الإنکار علیه وتأدیبه بما یرتدع به هو وأمثاله عن ارتکاب مثله، وکتب محمد بن علی الدامغانی. وبعده کتب الشیخ أبو إسحاق الشیرازی ـ رحمه الله ـ : الأشعریة أعیان أهل السنّة،ونصّار الشریعة. انتصبوا للرد علی المبتدعة من القدریة والرافضة وغیرهم، فمن طعن فیهم فقد طعن علی أهل السنّة، وإذا رفع أمر من یفعل ذلک إلی الناظر فی أمر المسلمین، وجب علیه تأدیبه بما یرتدع به کلّ أحد. وکتب إبراهیم بن علی الفیروز آبادی. وقد کتب مثله محمد بن أحمد الشاشی تلمیذ الشیخ أبی إسحاق. ـــــــــــــــــــ ۱ . طبقات الشافعیة:۳/۳۹۹ـ ۴۲۳. ۲ . طبقات الشافعیة:۳/۳۹۳. (۳۰۶) استفتاء ثالث فی واقعة أبی نصر القشیری ببغداد

وهذا الاستفتاء أوعز إلیه السبکی فی طبقات الشافعیة، فی ترجمة الشیخ أبی الحسن الأشعری، وقال: «سنحکی إن شاء الله هذاالاستفتاء والأجوبة عند انتهائنا إلی ترجمة الأُستاذ أبی نصر ابن الأُستاذ أبی القاسم فی الطبقة الخامسة»، ولکنّه لم یف بوعده. وحکی فی المقام خط الشیخ أبی إسحاق الشیرازی فی جواب الاستفتاء أنّه کتب: وأبو الحسن الأشعری إمام أهل السنّة، وعامة أصحاب الشافعی علی مذهبه، و مذهبه مذهب أهل الحقّ،وکتب نظیر تلک الجملة عدّة من أعلام العصر من حنابلة وأحناف لا حاجة لذکر أسمائهم، ویظهر من السبکی أنّ هذا الاستفتاء بقی زماناً بین یدی العلماء کلّما جاءت أُمّة منهم کتبت بالموافقة.(۱) ۷. شکوی تاریخیة للأشاعرة ضدّ الحنابلة لقد بلغت المنافرة بین الأشاعرة والحنابلة إلی القمة فی عصر الشیخ أبی نصر عبد الرحیم ابن الشیخ أبی القاسم القشیری، وبلغ السیل الزبی فقام أعاظم الأشاعرة لمساندة شیخهم أبی نصر برفع الشکوی إلی الوزیر نظام الملک،وتمت الشکوائیة بتوقیع کثیر من علمائهم، وکان ذلک سنة ۴۶۹هـ وقد نقلنا تلک الشکوائیة فی الجزء الأوّل من هذه الموسوعة فراجع.(۲) الأشاعرة وعقیدة أبی جعفر الطحاوی

إنّ الرسالة المعروفة بعقیدة الطحاوی یتبنّاها أهل السنّة حتی الحنابلة فی هذه الأیام، وهی من الکتب الدراسیة فی جامعة المدینة المنورة یومنا هذا، والمؤلف ینسب کلّ ما جاء فیه إلی أبی حنیفة وأبی یوسف ومحمد بن الحسن الشیبانی، وقد ادّعی تاج الدین السبکی أنّ الأشاعرة لا ـ یخالفون عمّا ذکر فی ـــــــــــــــــــ ۱ . طبقات الشافعیة:۳/۳۷۵ـ ۳۷۶. ۲ . لاحظ بحوث فی الملل والنحل:۱.

(۳۰۷)

هذه الرسالة إلاّ فی ثلاث عشرة مسألة، والاختلاف فی بعضها معنوی، وبعضها الآخر لفظی، ثمّ قال: ولی قصیدة نونیة جمعتُ فیها هذه المسائل، وضممت إلیها مسائل اختلفت الأشاعرة فیها مع ما جاء فی کتاب العقیدة للطحاوی، وإلیک مستهلها: الورد خطک، صیغ من إنسان * أم فی الخدود شقائق النعمان؟! والسیف لحظک سُلَّ من أجفانه * فسطا کمثل مهند وسنان! إلی أن قال: کذب ابن فاعلة یقول لجهله * الله جسم لیس کالجسمان لو کان جسماً کان کالأجسام یا * مجنونُ فاصْغ وعد عن البهتان واتّبع

صراط المصطفى فى كل ما * يأتى وخلّ وساوس الشيطان(۱) والقصيدة طويلة والغرض إيراد نماذج منها. وأمّا الفرق بين الأشاعرة والماتريدية فهو يتوقف على تبيين عقيدة الشيخ الماتريدى مؤسس المنهج، وسيوافيك [الحديث عن] حياته ومنهجه فى الجزء الثالث من هذه الموسوعة بإذن الله سبحانه. (إِنَّما الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ).(۲) ـــــــــــــــــــــــ

۱ . طبقات الشافعية:۳/۳۷۹. ۲ . الحجرات:۱۰.

(۳۰۸) (۳۰۹)

حياة أبطال الأشاعرة وعباقرتهم

حياة أبطال الأشاعرة وعباقرتهم

إنّ ما أتى به الشيخ الأشعرى من المنهج الكلامى وأفرغه فى قالب التأليف والتصنيف، أو طرحه على بساط البحث عن طريق التدريس والتعليم، لم يكن منهجاً فكرياً متكاملاً فى جميع موضوعاته، فإنّ بعض أفكاره لم يكن مقترناً بالبراهين والأدلّة الناضجة، كما أنّه لم يكن مستوعباً لجميع الأبواب، ولكن ساعده الحظ بأن اقتفى أثره على مدى الأعصار عدة من المفكرين الذين نسبوا أنفسهم إليه، فأضفوا على هذا المنهج ثوباًجديداً حتى جعلوه متكاملاً، ناضجاً قابلاً للبقاء، وبعيداً عن النقاش، وأساس عملهم يرجع إلى شيئين: الأوّل: تحليل الفكرة الأشعرية ببراهين جديدة أوحتها إليهم أنفسهم. الثانى: الذب عن الإشكالات التى أوردها خصماء الأشعرى على منهجه. ولأجل إكمال البحث عن ذلك المنهج نأتى بترجمة بعض أئمة الأشاعرة فى العصور المختلفة، الذين كان لهم ذلك الدور فى إكمال المنهج وتجديده، وهم المشايخ، التالية أسماؤهم: ۱. أبو بكر الباقلانى (المتوفّى ۴۰۳هـ ق). ۲. أبو منصور عبد القاهر البغدادى (المتوفى ۴۲۹هـ ق). ۳. إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى (۴۱۹ـ ۴۷۸هـ ق. (۳۱۰)

۴.حجة الإسلام الإمام الغزالى (۴۵۰ـ۵۰۵هـق). ۵. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستانى (۴۷۹ـ ۵۴۸هـق). ۶. أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن على فخر الدين الرازى (۵۴۴ ـ ۶۰۶هـق). ۷. أبو الحسن على بن أبى على بن محمد بن سالم المعروف بسيف الدين الآمدى (۵۵۱ ـ ۶۳۱هـق). ۸. عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين الإيجى مؤلف «المواقف» (۷۰۸ـ ۷۵۶هـق). ۹. مسعود بن عمر بن عبد الله المعروف بسعد الدين التفتازانى (۷۱۲ ـ ۷۹۱هـق). ۱۰. السيد على بن محمد بن على الحسينى المعروف بالسيد الشريف شارح «المواقف» (المتوفى عام ۸۱۶هـق). ۱۱. علاء الدين على بن محمد السمرقندى المعروف بالقوشجى شارح «التجريد» (المتوفى بالآستانة عام ۸۷۹هـق). هؤلاء أبرز أئمّة الأشاعرة الذين بهم نضج وتكامل المذهب، وتمخّضت الفكرة الأشعرية، ولولا ـ هؤلاء ـ لأفل نجمها بعد طلوعها بسرعة، وهلّم معى أيّها القارئ لدراسة أحوالهم، وعرض بعض أفكارهم، والتعرف على تراثهم من الرسائل والكتب. نعم عقد ابن عساكر فى كتابه: «تبيين كذب المفترى» باباً أسماه«باب ذكر جماعة من أعيان مشاهير أصحابه إذاكان فضل المقتدى يدل على فضل المقتدى به»و قد قسّم المقتفين أثره على خمس طبقات يقرب عدد من جاء فيها من ثمانين شخصاً. غير أنّ من يعبأ به فى تكييف المنهج أقل منهم بكثير. (۳۱۱)

القاضى أبو بكر الباقلانى(المتوفّى۴۰۳هـ)

القاضى أبو بكر الباقلانى(المتوفّى۴۰۳هـ)

هو أبو بكر محمد الطيب بن محمد القاضى المعروف بابن الباقلانى، وليد البصرة وساكن بغداد، يعرّفه الخطيب البغدادى بقوله:محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاضى المعروف بابن الباقلانى المتكلّم على مذهب الأشعرى، من أهل البصرة، سكن بغداد، وسمع بها الحديث وكان ثقة. فأمّا الكلام فكان أعرف الناس به،وأحسنهم خاطراً، وأجودهم لساناً، وأوضحهم بياناً، وأصحّهم عبارة، وله التصانيف الكثيرة المنتشرة فى الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم.(۱) وقال ابن خلكان: كان على

مذهب الشیخ أبی الحسن الأشعری، ومؤیداً اعتقاده وناصراً طریقته، وسكن بغداد وصنف التصانیف الكثیرة المشهورة فی علم الكلام وغیره، وكان فی علمه أوحد زمانه، وانتهت إلیه الرئاسة فی مذهبه، وكان موصوفاً بجودة الاستنباط وسرعة الجواب. وسمع الحدیث وكان كثیر التطویل فی المناظرة، مشهوراً بذلك عند الجماعة، وتوفّی آخر یوم السبت ودفن یوم الأحد لسبع بقین من ذی القعدة سنة ثلاث وأربعمائة ببغداد ـ رحمه الله ـ تعالی، و صلّی علیه ابنه الحسن، ودفن فی داره بدرب المجوس، ثمّ نقل بعد ذلك فدفن فی مقبرة باب حرب. والباقلانی نسبه إلی الباقلاء وبیعه!!(۲) ویظهر من فهرس تآلیفه أنّه كان غزیر الإنتاج وكثیر التألیف، فقد ذكر له ۵۲ كتاباً، غیر أنّه لم یصل إلینا من هذه إلّا ما طبع، وهی ثلاثة: ۱. «إعجاز القرآن» طبع فی القاهرة كراراً، وقد حقّقه أخیراً السید أحمد صقر، طبع بمطابع دار المعارف بمصر عام ۱۹۷۲م. ــــــــــــــ ۱ . تاریخ بغداد:۵/۳۷۹ـ ۳۸۳. ۲ . وفیات الأعیان:۴/۲۶۹برقم ۶۰۸.

(۳۱۲)

۲.«التمهید فی الرد علی الملاحدة» وهو كتاب كلامی یعرف منه آراؤه الكلامیة فی مختلف الأبواب. ۳. «الإنصاف فی أسباب الخلاف» وقد نشره محمد زاهد الكوثری فی القاهرة عن مخطوطة دار الكتب المصریة عام ۱۳۶۹هـ عثرة لا تقال

ذكر الخطیب فی ترجمة الباقلانی كلاماً وقال: «وحدث أنّ ابن المعلم شیخ الرافضة ومتكلمها(یرید الشیخ المفید) حضر بعض مجالس النظر مع أصحاب له، إذ أقبل القاضی، فالتفت ابن المعلم إلی أصحابه و قال لهم: قد جاءكم الشیطان، فسمع القاضی كلامه ـ و كان بعیداً من القوم ـ فلمّا جلس أقبل علی ابن المعلم وأصحابه وقال لهم: قال الله تعالی: (إِنّا أَرْسَلْنا الشَّیاطینَ عَلی الكافِرینَ تَؤُزُّهُمْ أَزّاً)(۱) أی إن كنتُ شیطاناً فأنتم كفّار، وقد أرسلت علیكم.(۲) أقول: وأظن ـ و ظن الألمعی صواب ـ أنّه لو وقف الخطیب علی مكانة ابن المعلم وشیخ الأُمّة الشیخ المفید، لتوقف فی نقل هذه الأُسطورة، وهذا الیافعی یعرّفه فی تاریخه ویقول:«كان عالم الشیعة وإمام الرافضة، صاحب التصانیف الكثیرة شیخهم المعروف بالمفید، وبابن المعلم، البارع فی الكلام والجدل والفقه، وكان یناظر أهل كلّ عقیدة مع الجلالة والعظمة بالدولة البویهیة». وقال ابن أبی طی: «كان كثیر الصدقات، عظیم الخشوع، كثیر الصلاة والصوم، خشن اللباس».(۳) وقال ابن كثیر فی حوادث سنة ۴۱۳: «شیخ الإمامیة الروافض، والمصنف لهم، والمحامی عن حوزتهم. كانت له وجاهة عند ملوك الأطراف لمیل كثیر من أهل ذاك الزمان إلی التشیع، وكان مجلسه یحضره خلق كثیر من ــــــــــــــ ۱ . مریم:۸۳. ۲ . تاریخ بغداد:۵/۳۷۹، ونقله ابن عساكر فی تبیینه: ۲۱۷. ۳ . مرآة الجنان:۳/۲۸.

(۳۱۳)

العلماء من سائر الطوائف، وكان من جملة تلامیذه الشریف الرضی و المرتضی».(۱) وعلی ذلك فالرجل الذی یصف الیافعی فی تاریخه بأنّه یناظر أهل كلّ عقیدة مع الجلالة، أو یصفه ابن كثیر بأنّه یحضر مجلسه كثیر من العلماء من سائر الطوائف، أجلّ من أن یتوسل فی إفحام خصمه وإخضاعه للحق، بالإهانة والتكلّم بما هو خارج عن أدب المناظرة. نعم، نقل بعض المترجمین للشیخ المفید أنّه جرت مناظرة بینه و بین أبی بكر الباقلانی، فلمّا ظهر تفوّق المفید علی مناظره، قال له أبو بكر: أیّها الشیخ إنّ لك من كلّ قدر مغرفة، فأجابه الشیخ ممازحاً: نعم ما تمثلت به أیّها القاضی من أدوات (مهنة) أبیك.(۲) إنّ الخطیب لم یخف حقده علی شیخ الأُمّة فی غیر هذا المقام أیضاً، فقد قال فی ترجمته: «و كان أحد أئمّة الضلال، هلك به خلق من الناس، إلی أن أراح الله المسلمین منه. ومات فی یوم الخمیس ثانی شهر رمضان سنة ثلاث عشرة وأربعمائة».(۳) أهكذا أدب العلم وأدب الدین؟!! إنّ هذه شنشنة أعرفها من كلّ من یضمر الحقد علی أمثال الشیخ. لاحظ الكامل لابن الأثیر الجزء السابع ص ۳۱۳ ترَ أنّ ما ذكره الخطیب أخف وطأً ممّا ذكره المعلق علی «الكامل» من السباب المقذع الخارج عن أدب الدین والتقی. فكلّ من أراد أن یقف علی أدب الشیخ المفید فی المناظرة واحتجاجه علی الخصم، فلیلاحظ مناظراته فی الكلام والتفسیر التی جمعها تلمیذه الشریف المرتضی فی كتاب «الفصول المختارة» اختارها من كتابین لشیخه المفید، ــــــــــــــ ۱ . البدایة والنهایة: ۱۲/۱۵. ۲ . روضات الجنات:۶/۱۵۹مستمداً من تلقبه بالباقلانی، المنسوب إلی بائع الباقلاء. ۳ . تاریخ بغداد: ۳/۲۳۱برقم ۱۲۹۹.

(۳۱۴)

أحـدهما: «المجـالس المحفوظـة فى فنون الكلام» والثانى «العيون والمحاسن». ولأجل إعطاء نموذج من مناظرات الشيخ المفيـد وقوة عارضته، نأتى بإحداها التى وقعت مع على بن عيسى الرمانى (المتوفّى عام ۳۸۵هـ). فقد دخل الشيخ عليه والمجلس غاص بأهله، فقعد حيث انتهى به المجلس، فلمّا خف النـاس قرب من الرمـانى، فـدخل عليه داخـل و قـال: إنّ بالبـاب إنساناً يؤثر الحضور، وهو من أهل البصـرة، فأذن له فدخل فأكرمه، و طال الحديث بينهما. فقال الرجل لعلى بن عيسى: ما تقول فى يوم الغدير والغار؟ فقال: أمّا خبر الغار فدراية، وأمّا خبر الغدير فرواية، والرواية لا توجب ما توجبه الدراية، وانصـرف البصرى ولم يحر جواباً. فقال الشيخ للرمانى: أيّها الشيخ مسألة؟ فقال:هات مسألتك؟ فقال:ما تقول فيمن قاتل الإمام العادل؟ فقال: كافر، ثمّ اسـتدرك فقال: فاسق، وعندئذ قال المفيد:ما تقول فى أمير المؤمنين علىّ بن أبى طالب ـ عليه السَّلام ـ؟ قال: إمام. فقال: ما تقول فى يوم الجمل وطلحـة والزبير؟ فقال: تابا. فقال المفيـد: أمّا خبر الجمل فدرايـة،وأمّا خبر التوبـة، فروايـة. فقال الرمانى:هل كنت حاضـراً وقـد سألنى البصـرى؟ فقال: نعم، روايـة بروايـة ودراية بدراية.(۱) فمن كان هـذه مقـدرته العلمية وقوة إفحامه للخصم، فلا يتوسل بما يتوسل به العاجز عن المناظرة، فما ذكره الخطيب أشـبه بالمهزلة منه بالجد. كما أنّ ما نقله ابن عساكر من المنامات بعد موت القاضـى أبى بكر أُمور لا يلتجىء إليها إلاّ من يفتقد الحقيقة فى عالم الحس فيتطّلبها بالمنامات.

أبو منصور عبد القاهر البغدادى(المتوفّى۴۲۹هـ)

أبو منصور عبد القاهر البغدادى(المتوفّى۴۲۹هـ)

أبومنصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى، أحد العلماء البارزين فى معرفة الملل والنحل، وكتابه «الفرق بين الفرق» من الكتب المعروفة فى هذا المجال، ويعد سنداً وثيقاً لمعرفة المذاهب الإسلامية بعد كتاب ـــــــــــــــــــــــ ۱ . مجموعة ورام: ۶۱۱.

(۳۱۵)

«مقالات الإسـلاميين» للشيـخ أبى الحسن الأشعرى وكأنّه حذا حذوه فى النقل والتقرير، ويمتاز بحسن الضبط واستيعاب البحث،وإتقان التبويب، ودقـة العرض. يعرّفه ابن خلكـان بقوله: كـان مـاهراً فى فنون عديـدة خصوصـاً علم الحسـاب، فـإنّه كان متقناً له، وكان له فيه تآليف نافعـة منها كتاب «التكملـة». وكان عارفاً بالفرائض والنحو، وله أشـعار. ونقل عن الحافظ عبـد الغافر بن إسـماعيل الفارسـى فى «سياق تاريـخ نيسابور» أنّه ورد مع أبيه نيسابور و كان ذا مال وثروة، تفقّه على أهل العلم والحـديث، ولم يكتسب بعلمه مالاً، وصـنف فى العلوم وأربى على أقرانه فى الفنون، ودرس فى سبعة عشر فناً، وكان قد تفقّه على أبى إسحاق الإسفرائينى وجلس بعده للإملاء فى مكانه بمسـجد عقيل فأملى سـنين، واختلف إليه الأئمّة فقرأوا عليه... وتوفّى سـنة تسع وعشـرين وأربعمائة بمدينة «اسفرائن» و دفن إلى جانب شـيخه أبى إسحاق.(۱) وترجمه الزركلى فى الأعلام و قـال: عـالم متقن من أئمّـة الأُـصول، ولـد ونشـأ فى بغـداد، ورحـل إلى خراسان فاسـتقر بنيسابور، وفارقها على أثر فتنة التركمان، ومات فى اسـفرائين. ثمّ ذكر تصانيفه المطبوعة والمخطوطة.(۲) وترجمه«عبد الرحمن بـدوى» فذكر له تسـعة عشـر كتاباً، غير أنّ الواصل إلينا ما هو المطبوع وهو اثنان: ۱. «الفرق بين الفرق» نشـر لأوّل مرّة فى دار المعارف عام ۱۹۱۰م، مليئاً بالأخطاء، ثمّ نشـر بتحقيق وإشـراف الشـيخ محمـد زاهـد الكوثرى، وأخيراً بتحقيق محمد محيى الدين. ۲. «أُصول الدين» و قد طبع لأوّل مرّة فى اسـتانبول عام ۱۳۴۶و طبع بالأُـفست أخيراً فى بيروت عام ۱۴۰۱هـ والكتاب يشتمل على خمسة عشـر أصـلاً مـن أُصـول الـدين، وشـرح كـلّ أصـل بخمس عشـرة مسألـة، وعليـه يكـون ـــــــــــــــــــــــ ۱ . وفيـات الأعيان:۳/۲۰۳برقم:۳۹۲ ;تبيين كذب المفترى: ۲۵۴. ۲ . الأعلام للزركلى:۴/۱۷۳.

(۳۱۶)

الكتـاب مشـتملاً على مـائتين وخمس وعشـرين مسألـة. وإليـك فهرس الأُصول الخمسـة عشـر التى جعلها أساساً للـدين. ذكر الأُصول

الخمسة عشر

الأصل الأوّل: فى بيان الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم. الأصل الثانى:فى حدوث العالم على أقسامه من أعراضه وأجسامه. الأصل الثالث: فى معرفة صانع العالم ونعوته فى ذاته. الأصل الرابع: فى معرفة صفاته القائمة بذاته. الأصل الخامس: فى معرفة أسمائه وأوصافه. الأصل السادس: فى معرفة عدله وحكمه. الأصل السابع: فى معرفة رسله وأنبيائه. الأصل الثامن: فى معرفة معجزات أنبيائه وكرامات أوليائه. الأصل التاسع: فى معرفة أركان شريعة الإسلام. الأصل العاشر: فى معرفة أحكام التكليف فى الأمر والنهى والخبر. الأصل الحادى عشر: فى معرفة أحكام العباد فى المعاد. الأصل الثانى عشر: فى بيان أُصول الإيمان. الأصل الثالث عشر: فى بيان أحكام الإمامة وشروط الزعامة. الأصل الرابع عشر: فى معرفة أحكام العلماء والأئمّة. الأصل الخامس عشر: فى بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء الفجرة. وقد ذكر ما هو الوجه لأخذ الرقم (١۵)، أساساً للتقسيم فقال: وقد جاءت فى الشريعة أحكام مرتبة على خمسة عشر من العدد، وأجمعت الأُمّة على بعضها واختلفوا فى بعضها، فمنها على اختلاف سن البلوغ (٣١٧)

لأنّها عند الشافعى فى الذكور والإناث خمس عشرة سنة بسنى العرب دون سنى الروم والعجم. ومنها مدة أكثر الحيض عند الشافعى وفقهاء المدينة خمسة عشر يوماً بلياليها. ومنها أقل الطهر الفاصل بين الحيضتين، فإنّه عند أكثر الأئمّة خمسة عشر يوماً، وهذا كلّه على أصل الشافعى وموافقيه. فأمّا على أصل أبى حنيفة وأتباعه فإنّ كلمات الأذان عندهم خمس عشرة. ومقدار مدة الإقامة التى توجب عنده إتمام الصلاة خمسة عشر يوماً، وعند الشافعى أربعة أيام.(١) إلى غير ذلك من الأحكام الفقهية التى أكثرها محل خلاف بين فقهاء السنّة، فضلاً عن الشيعة، كأقل الطهر الفاصل بين الحيضتين، فإنّه عند أكثر الأئمّة، خمسة عشر يوماً ;أو أنّ كلمات الأذان عندهم خمس عشرة إلى غير ذلك...، و على فرض صحة الأحكام الفرعية التى ذكرها لا صلة بين صحتها وكون أُصول الدين الأساسية خمسة عشر أصلاً، وكلّ أصل مشتملاً على خمس عشرة مسألة، فإنّ ذلك كلّه أُمور ذوقية استحسنها طبعه، وإلّافقى وسع القارئ أن يجعل الأُصول أكثر أو أقل، والمسائل كذلك. ثمّ إنّ هذه الأُصول التى اجتمع عليها أهل السنّة ـ حسب زعمه ـ جاءت فى كتابه «الفرق بين الفرق» مع اختلاف يسير فى التعبير والكلمات.(٢) الفرق بين الكتابين فى العرض

إنّ السابر فى كتاب «الفرق بين الفرق» يجد أنّ فى قلمه حدة خاصة فى عرض المذاهب، فلا يعرض المذاهب الإسلامية ـ عدا مذهب أهل السنّة ـ بصورة موضوعية هادئة، بل يعرضها بعنف وهجوم، وهذا بخلاف سيرته فى كتاب «أُصول الدين». ويكفى فى هذا ما يقوله: ولم يكن بحمد الله ومنّه فى الخوارج ولا ـ فى الروافض، ولا ـ فى الجهمية، ولا فى القدرية، ولا فى المجسمة ولا فى سائر أهل الأهواء الضالّة إمام فى الفقه، ولا إمام فى رواية الحديث، ولا إمام فى ـــــــــــــــــــــــ ١ . أُصول الدين: ١ـ٢. ٢ . لاحظ الفصل الثالث من فصول الباب الخامس: ص ٣٢٣ـ ٣٢۴.

(٣١٨)

اللغة والنحو، ولا موثوق به فى نقل المغازى والسير والتواريخ، ولا إمام فى الوعظ والتذكير، ولا إمام فى التأويل والتفسير، وإنّما كان أئمّة هذه العلوم على الخصوص والعموم من أهل السنّة والجماعة، وأهل الأهواء الضالة إذا ردّوا الروايات الواردة عن الصحابة فى أحكامهم وسيرهم، لم يصحّ اقتداؤهم بهم متى لم يشاهدوهم ولم يقبلوا رواية أهل الرواية عنهم.(١) أقول: ما ذكره فى حقّ الروافض ـ إن أراد منه الشيعة ما عدا الغلاة ـ فقد ظلم العلم وجفا أهله، ولو قاله عن جد فقد قاله عن قصور باعه، (وإن كان مؤلفاً فى الملل والنحل) فى التعرف على جهودهم المتواصلة وآثارهم القيمة فى العلوم الإسلامية، فقد شاركوا الطوائف الإسلامية فى تدوين المعقول والمنقول، وجمع شذرات الحديث، وتأليف شوارد السير، ونظم جواهر الأدب، ونضد قواعد الفقه، وترصيف مباحث الكلام، وتنسيق طبقات الرجال، وضم حلقات التفسير، وترتيب دروس الأخلاق، كما فيهم الفلاسفة والعلماء والساسة والحكام والكتاب والمؤلّفون، تشهد بذلك آثارهم وحياتهم. وعلى أىّ تقدير، فمن لطيف شعره ما نقله ابن عساكر عنه: يا من عدا، ثمّ اعتدى ثم اقترف * ثمّ انتهى ثمّ ارعوى ثم اعترف أبشر بقول الله فى آياته * «إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف»(٢)

ــــــــــــــــ ۱ . الفرق بين الفرق: ۲۳۲. ۲ . تبين كذب المفترى: ۲۵۴.

إمام الحرمين عبد الملك بن عبدالله

إمام الحرمين عبد الملك بن عبدالله الجوينى(۴۱۹ـ ۴۷۸هـ)

هو عبدالملك بن الشيخ أبى محمد عبد الله بن أبى يعقوب الجوينى. أثنى عليه كلّ من ذكره، يقول ابن خلّكان: أعلم المتأخّرين من

(۳۱۹)

أصحاب الإمام الشافعى على الإطلاق، المجمع على إمامته، المتفق على غزارة مادته وتفننه فى العلوم من الأُصول والفروع والأدب، ورزق من التوسع فى العبارة ما لم يعهد من غيره، وكان يذكر دروساً يقع كلّ واحد منها فى عدة أوراق ولا يتلعثم فى كلمة منها، وقد أقام بمكة أربع سنين، وبالمدينة يدرس ويفتى ويجمع طرق المذهب،ولقب بإمام الحرمين.(۱) وقد ذكر ابن الأثير فى حوادث سنة ۴۵۶الحوافز التى ألجأت أبا المعالى إلى مغادرة موطنه والخروج إلى الحجاز، وما هى إلاّ ـ محنة الأشاعرة فى عصر الوزير العميد الكندرى وزير طغرل بك السلجوقى قال: كان شديد التعصب على الشافعية كثير الوقيعة فى الشافعى بلغ من تعصبه أنّه خاطب السلطان، فى لعن الرافضة على منابر خراسان، فأذن ذلك، فأمر بلعنهم وأضاف إليهم الأشعرية، فأنف من ذلك أئمّة خراسان، منهم الإمام أبو القاسم القشيرى والإمام أبو المعالى الجوينى وغيرهما، ففارقوا خراسان، وأقام إمام الحرمين بمكة أربع سنين إلى أن انقضت دولته، يدرّس ويفتى، فلهذا لقب إمام الحرمين، فلما جاءت الدولة النظامية(نظام الملك) أحضر من انتزح منهم وأكرمهم وأحسن إليهم.(۲) أساتذته تخرّج على والده الشيخ عبد الله بن يوسف وكان عالماً فقيهاً شافعياً غزير الإنتاج توفى سنة ۴۳۸ وله من الآثار «الفروق» و «السلسلة» و«التبصرة» و «التذكرة» و غيرها، توفى والابن فى سن التاسعة عشرة، فأتم دراسته بالاختلاف إلى مدرسة البيهقى، فتخرج على الشيخ أبى القاسم الإسفرائينى وغيره من الأساتذة الذين أخذ عنهم علمه.(۳) آثاره

ترك من الآثار العلمية ما يربو على عشرين كتاباً بين مطبوع منتشر، ــــــــــــــــ ۱ . وفيات الأعيان: ۳/۱۶۷ـ ۱۶۸برقم ۳۷۸. ۲ . الكامل فى التاريخ:۱۰/۳۱ـ ۳۳. وقد مرّ بيان الحادثة فى الأمر الأوّل من الخاتمة. ۳ . تاريخ المذاهب الإسلامية:۱/۲۸۱ـ ۲۸۲.

(۳۲۰)

ومخطوط موجود فى خزائن الكتب فى مصر وباريس وبرلين، وإليك أسماء المطبوعة منها: ۱. «الإرشاد فى أُصول الدين» و قد طبع فى باريس وبرلين والقاهرة. ۲. «الرسالة النظامية فى الأحكام الإسلامية» وقد طبعت فى القاهرة باسم «العقيدة النظامية» سنة ۱۳۶۷ وقد ترجمت إلى الألمانية عام ۱۹۵۸م. ۳. «الشامل فى أُصول الدين» و قد طبع الكتاب الأوّل (العلل) من الجزء الأوّل منه فى القاهرة ۱۹۶۱ م. ۴. «غياث الأُمم فى الإمامة» ويعدّه الباحثون أحسن منهجاً من كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردى، نشرته دار الدعوة بالاسكندرية. ۵. «مغيث الخلق فى اختيار الأحق» و للشيخ محمد زاهد الكوثرى رسالة أسماها «إحقاق الحقّ بإبطال الباطل» فى «مغيث الخلق» نشرت فى القاهرة ۱۹۴۱م. ۶. «الورقات فى أُصول الفقه والأدلّة».(۱) ويظهر ممّا نشر فى كتبه الكلامية أنّه يستمد فى آرائه عن المشايخ الثلاثة: ۱. أبو الحسن الأشعرى المتوفّى عام ۳۲۴ ويعبر عنه بـ«شيخنا». ۲. أبو بكر الباقلانى المتوفّى سنة ۴۰۳ويعبّر عنه بـ« القاضى». ۳. أبو إسحاق الاسفرائينى المتوفّى عام ۴۱۳ ويعبر عنه بـالأُستاذ». آراؤه ونظرياته

يبدو أنّ أبا المعالى كان حراً فى إبداء النظر ورفض الأفكار وقبولها، وإليك بعض آرائه: ۱. أنكر مسألة خلق الأفعال، وأنّ الإنسان مسلوب الاختيار، وقد ــــــــــــــــ ۱ . الأعلام للزركلى:۴/۱۶۰ ;سير أعلام النبلاء: ۱۸/۴۷۵ـ ۴۷۶.

(۳۲۱)

عرفت أنّ القول بكون أفعال العباد مخلوقة يعدّ إحدى دعائم العقيدة الأشعرية، وقد قال أبو المعالى بدور الإنسان فى أعماله. ولو كان هذا مذهبه كما نسبه إليه الشهرستانى فما معنى المناظرة التى دارت بينه و بين «أبى القاسم بن برهان» فى مسألة أفعال العباد؟ قال

القاسم: هل للعباد أعمال؟ فقال أبو المعالى: إن وجدت آية تقتضى ذا فالحجة لك، فتلا (وَلَهُمْ أَعْمالٌ مِنْ دُون ذلِكَ هُمْ لَها عامِلُونَ) (۱) ومدّ بها صوته وكرر «هم لها عاملون» و قوله: (لَو اسْتَطَعْنا لَخَرَجْنا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ) (۲) أى كانوا مستطيعين. فأخذ أبو المعالى يستروح إلى التأويل. فقال: والله إنّك بارد وتتأوّل صريح كلام الله لتصحح بتأويلك كلام الأشعرى وأكلّه ابن برهان بالحجة فبهت.(۳) ولعل هذه المناظرة ونظائرها دعته إلى العدول عن نظرية الأشعرى فى أفعال العباد، والانسلاك فى خط القائلين بالاختيار للإنسان. ولأجل عدم قوله بالقدر الجبرى ورفضه هذه الأحاديث ربما اتّهموه بأنّه من فرط ذكائه وإمامته فى الورع، وأُصول المذهب، وقوة مناظرته، لا يدرى الحديث كما يليق به لا متناً ولا إسناداً.(۴) ۲. ما نقل عنه فى كتاب البرهان قال: «إنّ الله يعلم الكليات لا الجزئيات»وهذه نظرية المعتزلة فى علمه سبحانه لا الأشاعرة، وهى وإن كانت باطلة جداً لكن الإصحار بها فى تلك الظروف المليئة بالحقد والتحامل على المعتزلة، يكشف عن أنّ الرجل كان يملك حرية خاصة فى طرح المسائل. ۳. قد سلك فى الصفات الخبرية مسلك الحزم والاحتياط، فأجرى الظواهر على مواردها وفوض معانيها إلى الرب. ــــــــــــــــــ ۱ . المؤمنون:۶۳. ۲ . التوبة: ۴۲. ۳ . سير أعلام النبلاء:۱۸/۴۶۹و «أكلّه» : أعياه. ۴ . نفس المصدر:۱۸/۴۷۱.

(۳۲۲)

قال فى «الرسالة النظامية»: (نشرها محمد زاهد الكوثرى عام ۱۳۶۷هـ) اختلفت مسالك العلماء فى الظواهر التى وردت فى الكتاب والسنّة، وامتنع على أهل الحقّ فحواها، فرأى بعضهم تأويلها، والتزم ذلك فى القرآن، وما يصحّ من السنن، وذهب أئمّة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراءالظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذى نرتضيه رأياً، وندين الله به عقداً، أنّ اتّباع سلف الأُمّة حجّة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة، وقد درج صحب الرسول ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ على ترك التعرض لمعانيها، ودرك ما فيها وهم صفوة الإسلام المستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهداً فى ضبط قواعد الملة والتواصى بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها، فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغاً أو محتوماً لأوشك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، فإذا تصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعاً بأنّه الوجه المتبع، فحقّ على ذى الدين أن يعتقد تنزّه البارى عن صفات المحدثين، ولا يخوض فى تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب، فليجر آية الاستواء والمجىء وقوله: (لِما خَلَقْتُ بِيَدَىَّ) (۱) و(وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ)(۲) و (تَجْرى بِأَعْيُننا) (۳) وما صحّ من أخبار الرسول، كخبر النزول وغيره على ما ذكرناه.(۴) قصص الخرافة

إنّ من يصفه ابن عساكر (۵) وغيره بأنّه إمام الأئمّة على الإطلاق حبر الشريعة المجمع على إمامته شرقاً وغرباً، المقر بفضله السراة والحراة، وعجماً وعرباً، من لم تر العيون مثله قبله ولا يرى بعده الخ، إلى غير ذلك من كلمات ــــــــــــــــــ ۱ . ص:۷۵. ۲ . الرحمن:۲۷. ۳ . القمر:۱۴. ۴ . سير أعلام النبلاء:۱۸/۴۷۳ـ ۴۷۴. ۵ . التبيين: ۲۷۸.

(۳۲۳)

التبجيل وعظائم التكريم لا يصدر عنه ما يذكره الذهبى فى ترجمته: ۱. قرأت بخط أبى جعفر أيضاً:سمعت أبا المعالى يقول: قرأت خمسين ألفاً فى خمسين ألفاً، ثمّ خليت أهل الإسلام الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم، وغصت فى الذى نهى أهل الإسلام، كلّ ذلك فى طلب الحق، وكنت أهرب فى سالف الدهر من التقليد، والآن فقد رجعت إلى كلمة الحق «عليكم بدين العجائز» فإن لم يدركنى الحق بلطيف بره، فأموت على دين العجائز ويختم عاقبة أمرى عند الرحيل على كلمة الإخلاص، لاإله إلاّ الله، فالويل لابن الجوينى.(۱) ۲. قال الحافظ محمد بن طاهر: سمعت أبا الحسن القيروانى الأديب ـ و كان يختلف إلى درس الأُستاذ أبى المعالى فى الكلام ـ فقال: سمعت أبا المعالى اليوم يقول: يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت يبلغ بى ما بلغ، ما اشتغلت به.(۲) ولو صحّ ذلك، لما كان ينفعه مجرّد الندم، بل لكان عليه ـ وراء إبراز الندامة ـ أن يأمر بإحراق مسفوراته، إلاّما كان منها مطابقاً للسنّة، وكان عليه البراءة ممّا كان يقول، كما تبرأ شيخه الأشعرى على صهوات المنابر، ولعلّ هذه النقول كلّها من

موضوعات بعض الحنابلة الذين يروق لهم ترويج مذهبهم بعزوالشخصيات البارزة إلى الانسلاك فى سلكهم يوم هلاكهم وموتهم، يوم لا ـ ينفعهم الندم والانسلاک. وكما لا ـ يصحّ ذلک، لا يصحّ ما نقل أيضاً: ۱. قال محمد بن طاهر: حضر المحدث أبو جعفر الهمدانى مجلس وعظ أبى المعالى، فقال: كان الله ولا عرش، وهو الآن على ما كان عليه، فقال أبو جعفر: أخبرنا يا أُستاذ عن هذه الضرورة التى نجدها، ما قال عارف قط يا الله إلاّ ـ وجد من قلبه ضرورة تطلب العلو، لا ـ يلتفت يمنة ولا ـ يسرة، فكيف ـــــــــــــــ ۱ . سير أعلام النبلاء:۱۸/۴۷۱. ۲ . نفس المصدر:۱۸/۴۷۴.

(۳۲۴)

ندفع هذه الضرورة عن أنفسنا، أو قال: فهل عندک دواء لدفع هذه الضرورة التى نجدها؟ فقال: يا حبيبى ما ثم إلاّالحَيْرة، ولطم على رأسه ونزل، وبقى وقت عجيب. وقال فيمابعد: حيرنى الهمدانى.(۱) ۲. قال أبو جعفر الحافظ ;سمعت أبا المعالى وسئل عن قوله: (الرَّحْمنُ عَلى الْعَرْشِ اسْتَوى) (۲) فقال: كان الله ولا عرش. وجعل يتخبّط، فقلت: هل عندک للضرورات من حيلة؟ فقال: ما معنى هذه الإشارة؟ قلت: ما قال عارف قط يا رباه إلاّ قبل أن يتحرک لسانه قام من باطنه قصد لا يلتفت يمنة ولا يسرة ـ يقصد الفوق ـ فهل لهذا القصد الضرورى عندک من حيلة فتنبئنا نتخلص من الفوق والتحت؟ وبكيت وبكى الخلق، فضرب بكمه على السرير وصاح بالحيرة، ومزق ما كان عليه، وصارت قيامة فى المسجد، ونزل يقول يا حبيبى الحيرة والحيرة والدهشة الدهشة.(۳) يعز على الأشاعرة أن يجهل إمام الحرمين ـ الذى يصفه ابن عساكر بأنّه «لم تر العيون مثله قبله ولا ترى بعده»(۴) ـ بجواب هذا السؤال، حتى يتخذه السائل سنداً لحلوله سبحانه فى العرش وكينونته فيه. وقد سئل الإمام الصادق ـ عليه السَّلام ـ عنه و قيل له: ما الفرق بين أن ترفعوا أيديكم إلى السماء وبين أن تخفضوها نحو الأرض؟ قال أبو عبد اللّهعليه السَّلام : «ذلک فى علمه وإحاطته وقدرته سواء، ولكنّه عزّوجلّ أمر أولياءه وعباده برفع أيديهم إلى السماء نحو العرش، لأنّه جعله معدن الرزق فثبتنا ما ثبته القرآن والأخبار عن الرسول ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ حين قال: ارفعوا أيديكم إلى الله عزّوجلّ».(۵) ـــــــــــــــ ۱ . نفس المصدر:۱۸/۴۷۴ـ ۴۷۵. ۲ . طه:۵. ۳ . سير أعلام النبلاء:۱۸/۴۷۶ـ ۴۷۷. ۴ . التبيين: ۲۷۸. ۵ . التوحيد للصدوق: ۲۴۸.

(۳۲۵)

وفى الختام إنّ أبا المعالى أجاب دعوة ربّه فى الخامس والعشرين من ربيع الآخر سنة ۴۷۸ ودفن فى داره، ثمّ نقل بعد سنين إلى مقبرة الحسين فدفن بجنب والده، وغلقت الأسواق، ورثى بقصائد، وكان له نحو من أربعمائة تلميذ كسروا محابرهم وأقلامهم وأقاموا حولاً، ووضعت المناديل عن الرؤوس عاماً بحيث ما اجترأ أحد على ستر رأسه، وكان الطلبة يطوفون بالبلد نائحين عليه مبالغين فى الصياح والجزع.(۱) وممّا قيل فى وفاته: قلوب العالمين على المقالى * وأيام الورى شبه الليالى أيثمر غصن أهل الفضل يوماً * وقد مات الإمام أبو المعالى(۲) ـــــــــــــــ ۱ . سير أعلام النبلاء:۱۸/۴۷۶. ۲ . تبيين كذب المفترى: ۲۸۵.

حجة الإسلام الإمام الغزالى(۴۵۰ـ۵۰۵هـ)

حجة الإسلام الإمام الغزالى(۴۵۰ـ۵۰۵هـ)

الإمام زين الدين حجّة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسى الشافعى، تلمذ لإمام الحرمين ثمّ ولاّه نظام الملک التدريس فى مدرسته ببغداد، وخرج له أصحاب وصنف التصانيف مع التصوف والذكاء المفرط، وتوفى فى الرابع عشر من جمادى الآخرة بالطابران، قصبة بلاد طوس، وله خمس وخمسون سنة. وقع للغزالى أُمور تقتضى علو شأنه من ملاقاة الأئمة، ومجاراة الخصوم، ومناظرة الفحول، فأقبل عليه نظام الملک وحل منه محلاً عظيماً، وطار اسمه فى الآفاق وندب للتدريس بنظامية بغداد سنة أربع وثمانين

(۳۲۶)

وأربعمائـة فقـدمها فی تجمر [تجمهر] کـبیر وتلقّـاه النـاس، ونفـذت کلمتـه وعظمـت حشـمته، حـتی غلبـت علی حشـمة الأمـراء والوزراء،وضرب به المثل، وشدت إلیه الرحال. وأقبل علی العبادة والسیاحة، فخرج إلی الحجاز فی سنة ثمان وثمانین وأربعمائة، فحج ورجع إلی دمشق واسـتوطنها عشـر سـنین بمنارة الجامع، وصنّف فیها کتباً، ثمّ صار إلی القدس والاسکندریة، ثمّ عاد إلی وطنه بطوس مقبلاً علی التصـنیف والعبادة وملازمة التلاوة ونشـر العلم وعدم مخالطة الناس، ثمّ إنّ الوزیر فخر الدین نظام الملک حضر إلیه وخطبه إلی نظامیـة نیسابور، وألحّ کلّ الإلحاح فأجاب إلی ذلک وأقام علیه مدة، ثمّ ترکه وعاد إلی وطنه علی ما کان علیه، وابتنی إلی جواره خانقاه للصوفیة ومدرسة للمشتغلین. تصانیفه

یذکر ابن قاضـی شـهبة تصانیفه، وإلیک بعضـها: ۱.الوسـیط، وهو کالمختصـر للنهایة، والوسـیط ملخص منه. ۲. الوجیز والخلاصـة. ۳. کتاب الفتاوی مشتمل علی مائة وتسعین مسألة. ۴. کتاب الإحیاء وهو من أشهر تآلیفه. ۵. المستصفی فی أُصول الفقه. ۶. بدایة الهدایة فی التصوف. ۷. إلجام العوام عن علم الکلام. ۸. الرد علی الباطنیة. ۹. مقاصد الفلاسفة. ۱۰. تهافت الفلاسفة. ۱۱. جواهر القرآن. ۱۲. شرح الأسماء الحسنی. ۱۳. مشکاة الأنوار. ۱۴. المنقذ من الضلال. (۳۲۷)

۱۵. الخلاصة. ۱۶. قواعد العقائد. إلی غیر ذلک من التآلیف.(۱) نماذج من آرائه

والغزالی مع مـا أُوتی من مواهب کبیرة فی الفلسـفة والکلاـم والتصوف وغیر ذلـک، غیر أنّه یقتفی أثر إمامه الأشـعری ویلتقی معه فی کثیر من الآراء والمبانی، وإلیک قسـماً من آرائه فی کتاب «قواعـد العقائد»: ۱. إنکار الحسن والقبح العقلیین یقول فی توصـیف أفعاله سبحانه: عادل فی أقضـیته، لا یقاس عدله بعدل العباد إذ العبد یتصور منه الظلم بتصرفه فی ملک غیره، ولا یتصور الظلم من الله تعالی، فإنّه لا یصادف لغیره ملکاً حتی یکون تصـرفه فیه ظلماً، فکلّ ما سواه، من إنس وجن... اخترعه بقـدرته بعـد العدم اختراعاً.(۲) ویقول أیضاً: إنّ لله عزّوجلّ إیلام الخلق وتعذیبهم من غیر جرم سابق... لأنّه متصـرف فی ملکه، والظلم هو عبارة عن التصـرف فی ملک الغیر بغیر إذنه، وهو محال علی الله تعالی، فإنّه لا یصادف لغیره ملکاً حتی یکون تصـرفه فیه ظلماً.(۳) یلاحظ علیه: أوّلًا: أنّ الظلم عبارة عن وضع الشـیء فی غیر موضـعه، والتصـرف فی ــــــــــــــــــ ۱ . اقرأ ترجمته فی المصادر التالیـة: طبقات السـبکی:۴/۱۰۱، تبیین کذب المفتری: ۲۹۱ـ ۳۰۶، والمنتظم:۹/۱۶۸، مهرجان الغزالی فی دمشق عام ۱۹۶۱، مؤلّفات الغزالی لعبد الرحمن البدوی ط ۱۹۹۰م. ۲ . قواعد العقائد: ۶۰و ۲۰۴. ۳ . نفس المصدر: ۶۰و ۲۰۴.

(۳۲۸)

ملک الغیر فرع منه ولا ینحصر الظلم فیه. وثانیاً: أنّ حکم العقل بالقبح لا یترتب علی لفظ الظلم حتی یفسر بأنّه تصرف فی ملک الغیر، والعالم کلّه ملکه سـبحانه، بل العقل یسـتقل بقبـح إیـذاء الغیر وتعـذیبه من دون جرم ولا تعدّ من أی فاعل صدر، سواءً أکان خالقاً أم غیره، ولا یجوز التخصیص فی الأحکام العقلیة. ثمّ إنّ الغزالی یستدل علی صدور القبیح منه بقوله: «فإن أُرید بالقبیح ما لا یوافق غرض البـاری سـبحانه فهو محال، إذ لا غرض له، فلا یتصوّر منه قبیـح کما لا یتصوّر منه ظلم». فإن أُریـد بالقبیـح ما لا یوافق غرض الغیر فلم قلتم: إنّ ذلـک علیه محال؟ وهل هـذا إلّا مجرّد تشهّ یشـهد بخلافه ما قـد فرضـناه من مخاصـمة أهل النار.(۱) یلاحظ علیه: أنّ تفسـیر القبیـح بما لا یوافق الغرض ساقط جـداً، وهو من التفسـیرات الخاطئة التی وردت فی کتب المتکلّمین من الأشاعرة، وقلیل من المعتزلة، بل المراد من القبیـح ما یسـتقل العقل بداهـة بقبحه إذا لاحظه من دون أن یلاحظ الغرض، فقـد قلنا إنّه کما یوجـد فی الحکمة النظریة قضایا بدیهیـة ونظریة فهکذا یوجد فی الحکمة العملیة قضایا یسـتقل العقل بحسـنها وقبحها بالبداهة، وقضایا یتوقف فیها العقل فی بدء الأمر حتی یرجع إلی القضایا الواضـحة فی الحکمـة العملیـة، فلا الحسن یـدور علی موافقة الغرض ولا القبح علی مخالفته، بل کلاهما یدوران علی أحکام عقلیة واضحة لدی العقل من دون تخصیصها بزمان دون زمان، أو مکان دون مکان، أو فاعل دون فاعل. ۲. معرفة الله واجبـة شـرعاً لا ـ عقلاً ـ وقـد اقتفی الغزالی فی هـذه المسألـة أثر شـیخه أبی الحسن الأشـعری وقال: ــــــــــــــــــ ۱ . قـواعد العقائد: ۲۰۸، ویشیر بقوله«من مخاصمة أهل النار» إلی المناظرة التی وقعت بین الأشعری وشیخه أبی علی الجبائی، وقدأوعزنا إلیها فی

صدر الكتاب.

(۳۲۹)

إنّ معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل، لأنّ العقل وإن أوجب الطاعة فلا يخلو إمّا أن يوجبها لغير فائدة وهو محال، فإنّ العقل لا ـ يوجب العبث، وإمّا أن يوجبها لفائدة وغرض، وذلك لا يخلو إمّا أن يرجع إلى المعبود، وذلك محال فى حقّه تعالى، فإنّه يتقدّس عن الأغراض والفوائد ;وإمّا أن يرجع ذلك إلى غرض العبد، وهو أيضاً محال، لأنّه لا غرض له فى الحال، بل يتعب به وينصرف عن الشهوات بسببه. وليس فى الم آل إلّاالثواب والعقاب ومن أين يعلم أنّ الله تعالى يثيب على المعصية والطاعة ولا يعاقب عليهما؟(۱) يلاحظ عليه: أنّا نختار الشق الثانى، وهو أنّ الغرض عائد إلى العبد، وهو أنّه يعلم من صميم ذاته بأنّ له منعماً، وأنّ النعمات التى أحاطت به معطاة من غيره، وعندئذ يحتمل أن يكون لمنعمه أوامر وزواجر وتكاليف وإلزامات ربما يعاقب على تركها، فعندئذ يحكم العقل عليه بأنّه يجب التعرف على المنعم دفعاً للضرر المحتمل. والغرض العائد للعبد فى المقام ليس غرضاً دنيوياً حتى يقال: كيف يكون هناك غرض وهو يتعب بالمعرفة وينصرف عن الشهوات، بل غرض عقلى وهو دفع العقاب المحتمل فى الم آل. وما قال من أنّه من أين علم أنّ الله تعالى يعاقب على المعصية ويثيب على الطاعة ولا يعاقب عليهما؟ فهو ناشئ عن إنكار الحسن والقبح العقليين، أى إنكار أوضح القضايا العقلية وأبدهها ;يقول سبحانه دعماً لما تقضى به الفطرة الإنسانية: (أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ سَواء مَحْياهُمْ وَمَماتُهُمْ ساءَما يَحْكُمُونَ) .(۲) ______________ ۱ . قواعد العقائد: ۲۰۹، ولعلّ قوله: «يثيب على المعصية والطاعة» تصحيف «يعاقب على المعصية ويثيب على الطاعة». ۲ . الجاثية:۲۱.

(۳۳۰)

۳.جواز التكليف بمالا يطاق وقد بنى على إنكار الحسن والقبح العقليين أنّه يجوز على الله سبحانه أن يكلف الخلق مالا يطيقونه، خلافاً للمعتزلة، ولو لم يجز ذلك، لاستحال سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا: (رَبَّنا وَلا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ) .(۱) ولأنّه تعالى أخبر نبيّه بأنّ أبا جهل لا ـ يصدقه، ثمّ أمره بأن يأمره بأن يصدقه فى جميع أقواله، وكان من جملة أقواله أنّه لا ـ يصدقه، فكيف فى أنّه لا يصدقه.(۲) يلاحظ عليه: أنّ فى كلا الاستدلالين وهناً واضحاً: أمّا الأوّل: فهو عجيب جداً كيف يستدل بجزء من الآية ويترك صدرها، يقول سبحانه: (لا يُكَلِّفُ الله نَفْساً إِلّا وُسْعَها لَها ما كَسَبَتْ وَعَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسِينا أَو أَخْطَأْنا رَبَّنا وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا رَبَّنا وَلا ـ تُحَمِّلْنا ما لا ـ طاقَةَ لَنا بِهِ وَاعْفُ عَنّا وَاغْفِر لَنا وَارْحَمْنا أَنْتَ مَولانا فَانْصُرْنا عَلى الْقَومِ الكافِرينَ).(۳)

فصدر الآية يبين شأنه سبحانه وأنّ حكمته مانعة عن أن يكلف نفساً شيئاً خارجاً عن وسعها، وإنّما يكلفها ما فى وسعها، فلها ما كسبت وعليها ما اكتسبت. إنّ التكليف عبارة عن الإرادة الجدية المتعلّقة بطلب شىء من الغير، ولا تتمشّى تلك الإرادة إلّا مع العلم بكون الفعل فى وسع الغير، فلو وقف على كونه خارجاً عن وسعه، لما تعلّقت به الإرادة الجديةُ، فكيف يمكن تكليف الغير بشىء خارج عن وسعه، م آل ذلك إلى التكليف المحال؟ ______________ ۱ . البقرة:۲۸۶. ۲ . قواعد العقائد: ۲۰۳ـ ۲۰۴. ۳ . البقرة: ۲۸۶.

(۳۳۱)

وأمّا قوله سبحانه: (وَلا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ) فالمراد هو التكاليف الشاقة التى لا تُتحمل عادة، وإن كانت تُتحمل عقلاً. ويمكن أن يقال: إنّ المراد من الموصول فى (ما لا ـ طاقة لنا به) هو العذاب النازل أو الرجس، كالمسخ وغيره، الذى عمّ الأُمم السابقة. وأمّا الثانى:فالظاهر أنّ فى كلامه تصحيفاً، وكان الأولى أن يقول أبا لهب مكان أبى جهل. نعم تصح العبارة لو ورد فى الروايات بأنّ النبى أخبر أبا جهل بأنّه لا يؤمن. وعلى كلّ تقدير فالاستدلال فى مورد أبى لهب أوضح بأن يقال إنّ الله كلّف أبا لهب الإيمان بالقرآن، ومن جملة ما أنزل فى القرآن أنّه لا يؤمن فقال: (سيصلى ناراً ذات لهب) فكأنّه كلّفه الإيمان بأنّه لا يؤمن. يلاحظ على الاستدلال بأنّ الآية إخبار عن عدم إيمانه، وأنّه لا ـ يؤمن إلى يوم هلاكه نظير قول نوح :(رَبِّ لا ـ تَذَرْ عَلى الأَرْضِ مِنَ الْكافِرينَ دَيّاراً* إِنَّكَ إِنْ

تَـذَرْهُمْ يُضِـلّوا عِبادَكَ وَلا يَلِدُوا إِلّا فاجِراً كَفّاراً) .(۱) ولم يؤمر أبو لهب أن يؤمن بـأنّه لاـ يؤمن بـالله ورسوله وكتـابه، وأمّا ما نزل في حقّه فإنّما هو إخبار عن علم جازم بأنّه لا يؤمن فقط. وإن شئت قلت: سقط التكليف عنه بعصيانه القطعي المستمر في علم الله إلى يوم وفاته بعد نزول هذه السورة الكاشف عن ذلك العصيان، وكلّ من اتحد معه في هذا الوصف فهو كذلك. ۴. رأيه في كون فعل العباد مخلوقاً لله قـد رأى الغزالي فعل العباد مخلوقاً لله سبحانه ومكسوباً لهم يقول ـ بعـد التفريق بين الحركة المقدورة والرعدة الضـرورية ـ: إنّها مقـدورة بقـدرة الله تعالى اختراعاً، وبقـدرة العبـد على وجه آخر، يعبر عنه بالاكتساب، وليس من ضـرورة تعلّق القـدرة بالمقـدور يكون بالاختراع فقط إذ قدرة الله تعالى في الأزل ـــــــــــــــــــ ۱ . نوح: ۲۶ـ ۲۷.

(۳۳۲)

قـد كانت متعلّقـة بالعالم، ولم يكن الاختراع حاصـلًا بها، وهي عنـد الاختراع متعلّقـة به نوعاً آخر من التعلّق، فبه يظهر أنّ تعلّق القـدرة ليس مخصوصاً بحصول المقـدور بها.(۱) إنّ الغزالي: يريـد أن يثبت تعلّق قـدرة العبـد على الفعل ببيان أنّه ليس معنى تعلق القـدرة هو الاختراع، بل للتعلّق أقسام بشهادة أنّ قدرته سبحانه تعلّقت بالعالم أزلاً ولم يكن الاختراع حاصلاً عنده فتعلّق القدرة أعم من الاختراع، فعنـد ذلك فالاختراع أثر قـدرته الأخيرة، والكسب أثر قدرة العبد. وأنت خبير بأنّ ما ذكره لا محصل له، وإنّما هو مجرّد لفظ خال عن معنى،وذلك أنّه إن أُريـد بالقدرة العلة التامة التي يتحقّق بعدها الفعل فتمنع تعلق قدرته سبحانه بكلّ أجزاء العالم أزلاً وأبداً في الأزل وإنّما تعلقت مشيئته على إيجاد كـلّ جزء في ظرفه ومكانه، والقـدرة بهـذا المعنى خارجـة عن إطار البحث، وإنّما الكلام في القـدرة المستدعية للفعل، فليس لها أثر إلّا الإيجاد، وعندئذ فالفعل في وجوده لو استند إليه سبحانه لا يبقى شيء لأن يستند إلى قدرة العبد حتى نقول: الله سبحانه خالق، والعبـد كـاسب،وقـد عرفت أنّ الكسب من المفـاهيم التي لم يظهر لأحـد واقع المراد منهـا. ۵. رأيه في استوائه سبحانه على العرش إنّ الظاهر من كلامه في استوائه سبحانه على العرش هو التفويض، أي تفويض معناه إلى الله سبحانه، لكنّه عنـدما يشـرح معنى الاسـتواء ومفـاد الآيـة يفـترق عـن شـيخه أبي الحسـن ويلتحق بالمعتزلـة الـذين يـذهبون إلى التأويـل في هـذه المواضع،وإليك عبارته: وأنّه مستو على الوجه الذي قال، وبالمعنى الذي أراد، استواء منزهاً عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضـته، وهو فوق ـــــــــــــــــــ ۱ . قواعد العقائد: ۱۹۶.

(۳۳۳)

العرش والسماء، فوق كلّ شيء إلى تخوم الثرى، فوقية لا تزيده قرباً إلى العرش والسماء كما لا تزيده بعداً على الأرض والثرى، بل هو رفيع الـدرجات عن العرش والسـماء، كما أنّه رفيع الدرجات عن الأرض والثرى، وهو مع ذلك قريب من كلّ موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد وهو على كلّ شيء شهيد.(۱) ويقول في موضع آخر: العلم بـأنّه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الـذي أراد الله تعالى بالاستواء، وهو الـذي لا ينافي وصف الكبرياء، ولا يتطرق إليه سمات الحـدوث والفناء، وهو الذي أُريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن: (ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ وَهِيَ دُخانٌ) (۲). وليس ذلك إلّابطريق القهر والاستيلاء، كما قال الشاعر: قد استوى بِشْرٌ على العراق من غير سيف ودم مهراق واضطر أهل الحق إلى هذا التأويل كما اضطر أهل الباطل إلى تأويل قوله تعالى : (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنما كُنْتُم) إذ حمل ذلك بالاتفاق على الإجابة والعلم.(۳) ۶. رأيه في تكلّمه سبحانه قد ذهب الغزالي في تفسير تكلّمه سبحانه إلى ما اختاره شيخه فقال: إنّه تعالى متكلّم، آمر، ناه، واعد، متوعد، بكلام أزلي، قديم، قائم بذاته، لا يشبه كلام الخلق، فليس بصوت يحدث من انسلال هواء أو اصطكاك أجرام، ولا بحرف ينقطع بإطباق شفة أو تحريك لسان.(۴) وقال في موضع آخر: ـــــــــــــــــــ

۱ . قواعد العقائد: ۵۲. ۲ . فصلت:۱۱. ۳ . قواعد العقائد: ۱۶۵. ۴ . قواعد العقائد: ۱۶۵.

(۳۳۴)

إنّه سبحانه و تعالى متكلّم بكلام وهو وصف قائم بـذاته ـ إلى أن قال ـ: والكلام بالحقيقة كلام النفس، وإنّما الأصوات قطعت حروفاً

للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والإشارات، وكيف التبس هذا على طائفة من الأغبياء ولم يلتبس على جهلة الشعراء حيث قال قائلهم: إنّ الكلام لفى الفؤاد وإنّما جُعل اللسان على الفؤاد دليلا(۱) وقد أوضحنا حال الكلام النفسى، وأنّ نفى التكلم عنه سبحانه لرجوعه إلى العلم. ۷. رأيه فى رؤية الله سبحانه إنّ الغزالى مع أنّه من المصرّين على التنزيه فوق ما يوجد فى كلام الأشاعرة، ولكنّه لم يستطع تأويل ما دلّ على أنّه سبحانه يُرى يوم القيامة فقال: العلم بأنّه تعالى مع كونه منزّهاً عن الصورة والمقدار، مقدساً عن الجهات والأقطار، مرئى بالأعين والأبصار فى الدار الآخرة. ثمّ قال: وأمّا وجه إجراء آية الرؤية على الظاهر فهو غير مؤد إلى المحال، فإنّ الرؤية نوع كشف وعلم، إلاّ أنّه أتم وأوضح من العلم، وإذا جاز تعلّق العلم به وليس فى جهة، جاز تعلّق الرؤية به وليس بجهة.(۲) يلاحظ عليه: إنّه بأىّ دليل يقول: إذا جاز تعلّق العلم به سبحانه، جاز تعلّق الرؤية به؟ فهل هذا قضية كلية؟ مع أنّ الإرادة والحسد والبخل وسائر الصفات النفسانية يتعلّق بها العلم، فهل تتعلّق بها الرؤية؟ وهو يعترف بأنّه سبحانه ليس جسماً ولا جسمانياً ولا صورة، والمغالطة فى كلامه واضحة، فإنّ العلم بالشىء نوع تصور له، والتصور لا يستلزم الإشارة إلى الشىء ولا كونه فى جهة أو كونه متحيزاً، بخلاف الرؤية بالأبصار فإنّها لا تنفك عن ــــــــــــــــــــــــــــ ۱ . قواعد العقائد: ۵۸ و ۱۸۲، والشعر للأخطل وقبله:

لا يعجبنك من أمير خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلا ۲ . قواعد العقائد: ۱۶۹ـ ۱۷۱.

(۳۳۵)

ذلك، ومن أنكر فإنّما ينكر بلسانه، وهو يؤمن بقلبه وجنانه. ثمّ إنّ له استدلالاً آخر فى المقام يقول: وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق وليس فى مقابلتهم، جاز أن يراه الخلق من غير مقابل و كما جاز أن يُعلم من غير كيفية وصورة، جاز أن يرى كذلك. يلاحظ عليه: أنّه إنّما يصحّ الاستدلال لو كانت الرؤية من الجانبين على نسق واحد: فالعباد ينظرون إليه بعيونهم والله سبحانه ينظر إلى عباده ويراهم بعيونه،وأمّا إذا قلنا بأنّ رؤيته سبحانه إحاطة وجوده بجميع الأشياء وقيامها به قياماً قيومياً فلا يصحّ القياس، فرؤيته سبحانه لا تتوقف على المقابلة، لأنّ الرؤية إنّما تتوقّف على المقابلة إذا لم يكن الرائى محيطاً بالمرئى فيحتاج إلى المقابلة، دونما لم يكن محتاجاً لها. وأظن أنّ عقلية الغزالى الشامخة كانت تصده عن تجويز الرؤية وإنّما صدرت منه هذه الهفوة لاتّفاق الأشاعرة وأهل الحديث على الرؤية. ۸. نظره فى رعاية الأصلح لعباده يقول: إنّه تعالى يفعل بعباده ما يشاء فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده لما ذكرناه من أنّه لا يجب عليه سبحانه شىء، بل لا يعقل فى حقّه الوجوب، فإنّه لا يُسأل عمّا يفعل وهم يسألون. وعلّق عليه محقّق الكتاب وقال: فلو أدخل جميعهم الجنة من غير طاعة سابقة، كان له ذلك، ولو أورد الكل منهم النار من غير زلة منهم كان له ذلك، لأنّه تصرف مالك الأعيان فى ملكه، وليس عليه استحقاق، إن أناب فبفضله يثيب، وإن عذب فلحق ملكه يعذب.(۱) يلاحظ عليه: أنّ القائل بالأصلح للعباد يريد بذلك إخراج فعله سبحانه عن العبث لأنّه حكيم ولا سبيل للعبث إليه، قال سبحانه: ــــــــــــــــــــــــــــ ۱ . قواعد العقائد: ۲۰۵.

(۳۳۶) (وَما خَلَقْنا السَّمواتِ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما لاعِبينَ) .(۱)

وقال سبحانه: (وَما خَلَقْنَا السَّماءَوَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما باطِلًا ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النّارِ) .(۲) إلى غير ذلك من الآيات التى تنفى العبث عن فعله، وتصرح باقترانها بالحكمة والغرض، فمن قال بوجوب رعاية الأصلح فإنّما قال بإخراج فعله عن العبث. وأمّا كون العمل الأصلح واجباً عليه، لا يراد منه تكليفه من جانب العبد بالقيام بالأصلح وإنّما المراد استكشاف العقل الحكمَ الضرورى من صفاته الكمالية، أعنى كونه حكيماً، وأنّ حكمته تقتضى ـ إيجاباً ـ أنّه لا يفعل العبث والعمل الخالى عن الهدف، كما أنّك تحكم بأنّ زوايا المثلث تساوى كذا وكذا حتماً وليس معناه حكمك على الخارج، بل معناه استكشاف العقل حكماً ضرورياً من ملاحظة نفس المثلث وزواياه. وأمّا تعذيبه سبحانه البرىء فلا شكّ أنّه يقدر على ذلك، ولكن لا يفعل لأنّه قبيح، والعقل يدرك قبح ذلك العمل من أى مقام صدر وفى أى موضع وقع، وليس حكم العقل بإيجابه إلاّ الاستكشاف على ما مرّ. وأمّا القول بأنّ الحكم بلزوم اقتران فعله بالغرض، يستلزم استكماله به، فهو خلط بين كون الغرض للفاعل وكون الغرض للفعل، فالغاية غاية للفعل لا للفاعل.

وقـد حققنا ذلک فی الجزء الثالث عنـد البحث عن عقائد المعتزلهٔ، فتربص حتی حین. ۹. مناوأهٔ معاویـهٔ لعلی ـ علیه السَّلام ـ کانت عن اجتهاد الغزالی یری مناوئی علی ـ علیه السَّلام ـ فی الجمل وصفین مجتهدین یقول: ______________ ۱ . الدخان:۳۸. ۲ . ص: ۲۷. (۳۳۷)

ومـا جری بین معاویـهٔ و علی ـ علیه السَّلام ـ کـان مبنیاً علی الاجتهاد لا منازعـهٔ من معاویـهٔ فی الإمامـهٔ، إذ ظن علی رضـی الله عنه أنّ تسلیم قتلهٔ عثمان مع کثرهٔ عشائرهم واختلاطهم بالعسکر یؤدی إلی اضطراب أمر الإمامهٔ فی بدایتها، فرأی التأخیر أصوب، وظن معاویهٔ أنّ تأخیر أمرهم مع عظم جنایتهم یوجب الإغراء بالأئمّـهٔ، ویعرض الـدماء للسـفک، وقد قال أفاضل العلماء:«کلّ مجتهد مصـیب»و قال قائلون: «المصـیب واحد» ولـم یذهب إلی تخطئهٔ علی ذو تحصیل أصلاً. یلاحظ علیه: أنّ للاجتهاد مقومات، وللمجتهد مؤهلات مقررهٔ فی محله، أوضـحها هو الوقوف علی الکتـاب والسـنهٔ واسـتخراج الحکم الشرعی من مـدارکه، وأمّـا الاجتهـاد تجـاه النص فهو اجتهاد خاطئ، بل تشـریع فی مقابل الحجهٔ. وعلی ضوء ذلک فهل یمکن لنا توصیف عمل معاویهٔ وزمیله عمرو بن العاص ومن لفّ لفهما فی الجمل والنهروان بالاجتهاد؟ فما معنی هذا الاجتهاد الذی سـفکت الدماء من أجله، وأُبیحت وغضـبت الفروج، وانتهکت المحارم؟ وما معنی الاجتهاد تجاه قول رسول الله مخاطباً لعمار: «تقتلک الفئـهٔ الباغیـهٔ»؟ فبهـذا الاجتهاد عُذِرَابن ملجم المرادی أشـقی الآخرین بنص الرسول الأ ـمین علی قتـل خلیفـهٔ الحق والإمـام المبین فی محراب عبـادهٔ الله، حتی قیـل إنّ ابن ملجم قیـل علیاً متأولاً ـ مجتهـداً علی أنّه صواب،وفی ذلک یقول عمران بن حطان: یـا ضـربـهٔ مـن تقیّ مـا أراد بهـا * إلاّ لیبلغ من ذی العرش رضواناً عجباً لهـذا الاجتهاد یبیح سبّ علی أمیر المؤمنین ـ علیه السَّلام ـ ، ویبیـح سبّ کـلّ صـحابی احتـذی مثـاله، ویجوّز لعنهم والوقیعهٔ فیهم والنیل منهم فی خطب الصلوات والجمعات والجماعات وعلی رؤوس المنابر، ولا یلحق فاعل هذه الموبقات ذم ولا تبعهٔ، بل له أجر واحد لاجتهاده خطأ، وإن کان المجتهد من بقایا الأحزاب. هذا عرض خاطف لنظریات «الإمام الغزالی» و قد عرفت موقفها من (۳۳۸)

الحقّ، ولنختم ترجمته بنقل أمرین من کتابه: ۱. إنّ صفاته سبحانه تشتمل علی عشرهٔ أُصول وهی: العلم بکونه حیاً، عالماً، قادراً، مریداً، سمیعـاً، بصـیراً، متکلمـاً، منزهـاً عن حلول الحوادث، وأنّه قـدیم الکلام والعلم والإرادهٔ.(۱) وهذه العبارهٔ تتضـمن أحد عشـر وصـفاً له سبحانه، ولأجل ذلک قال المعلق: قوله منزهاً عن حلول الحوادث غیر معدود فی هؤلاء ولم یعلم وجه استثناء خصوصه کما لا یعلم أنّه وصف العلم بالقدمـهٔ، مع أنّ القـدرهٔ مثله فلیس قـدرته حادثـهٔ. ۲. ومن لطـائف کلامـه فی رد المجسّـمهٔ ما قاله: فأمّا رفع الأیـدی عند السؤال إلی جهـهٔ السـماء فهو لأنّهـا قبلـهٔ الـدعاء، وفیه أیضاً إشارهٔ إلی ما هو وصف للمـدعو من الجلال والکبریاء، وتنبیهاً بقصـد جههٔ العلو علی صـفهٔ المجد والعلاء، فإنّه تعالی فوق کلّ موجود بالقهر والاستیلاء.(۲) وفی خاتمـهٔ المطاف: نأتی بکلام لأبی زهرهٔ فی حقّ الغزالی ثمّ نعقبه بما یلیق به: إنّ الغزالی نظر فی کلام أبی منصور الماتریدی، وأبی الحسن الأشـعری نظرهٔ حرهٔ بصـیرهٔ فاحصهٔ، لا نظرهٔ تابع مقلـد، فوافقهما فی أکثر ما وصل إلیه وخالفهما فی بعض ما ارتآه دینـاًواجب الاتّباع.(۳) ماذا یرید أبو زهرهٔ من قوله«نظر فی کلام الشـیخین نظرهٔ حرهٔ»؟ فلو کان محور حکمه هو کتاب «قواعـد العقائـد» الـذی نقلنا منه مجموعـهٔ من آرائه فهو لم یخالفهما إلاّ فی أقل القلیل، کیف وقـد أنکر الحسن والقبـح العقلیین، کما أثبت الرؤیـهٔ فی الآخرهٔ، وقال بقـدم کلامه، وبـذلک ترک عاراً علی جبین أهل التوحیـد، وإنّما خالف الأشـعری فی الصـفات الخبریهٔ حیث ذهب فیها إلی التفویض دون الحمل علی معانیها اللغویهٔ، ونظریهٔ التفویض وإن کانت أقل شناعهٔ من الحمل علی معانیها اللغویهٔ، لکنّها نظریهٔ باطلهٔ توجب أن یکون القرآن من المعمّیات غیر نازل للفهم والتدبر. ______________ ۱ . قواعد العقائد: ۱۴۵. ۲ . قواعد العقائد: ۱۶۵. ۳ . ابن تیمیهٔ عصره وحیاته: ۱۹۳.

أبو الفتح محمد بن عبد الکریم الشهرستانی

أبو الفتح محمد بن عبد الکریم الشهرستانی (۴۷۹أو ۴۶۷ـ ۵۴۸هـ)

الشهرسـتانی، أحد المهتمین بدراسهٔ المذاهب والشـرائع، ویعدّ شخصـیهٔ ثالثهٔ بین الأشاعرهٔ فی معرفهٔ الملل والنحل، بعد الشـیخین: أبی

الحسن الأشعری، وعبد القاهر البغدادی، وکتابه المعروف بالملل والنحل یعد من المصادر لهذا العلم، ویمتاز عن غیره من الکتب المتقدمة علیه کـ«مقالات الإسلامیین» للأشعری و«الفرق بین الفرق» لعبد القاهر البغدادی بذکر کثیر من الآراء الفلسفیة المتعلّقة بما وراء الطبیعة، التی کانت سائدة فی عصر المؤلف،ولأجل ذلک حاز الکتاب إعجاب الناس وتقدیرهم، ومع ذلک کلّه قد خلط بین الحقّ والباطل، خصوصاً فی نقل آراء بعض الطوائف الإسلامیة. ویعرّفه ابن خلکان بقوله: کان مبرزاً فقیهاً متکلماً، تفقّه علی أحمد الخوافی وعلی أبی نصر القشیری وغیرهما، وبرع فی الفقه وقرأ الکلام علی أبی القاسم الأنصاری وتفرد فیه، وصنف کتباً منها: «نهایة الإقدام فی علم الکلام» وکتاب «الملل النحل» و«المناهج والبیّنات» وکتاب «المضارعة» و «تلخیص الأقسام لمذاهب الأنام» و کان کثیر المحفوظ(۱)، حسن المحاورة، یعظ الناس، ودخل بغداد سنة ۵۱۰ وأقام بها ثلاث سنین،وظهر، قبول کثیر عند العوام، وسمع الحدیث من علی بن أحمد المدینی بـ«نیسابور»وغیره، وکتب عنه الحافظ أبو سعد عبد الکریم السمعانی، وذکره فی کتاب ______________

۱ . کذا فی المصدر والأصحّ : «کثیر الحفظ».

(۳۴۰)

«الذیل»، و کانت ولادته سنة ۴۷۹ أو ۴۶۷،وتوفّی فی أواخر شعبان سنة ۵۴۸هـ(۱) ویصفه الذهبی بقوله: شیخ أهل الکلام والحکمة، وصاحب التصانیف،ونقل عن السمعانی أنّه کان یمیل إلی أهل القلاع (القرامطة) والدعوة إلیهم والنصرة لطاماتهم، کما ینقل عن صاحب «التحبیر» بأنّه کان إماماً أُصولیاً عارفاً بالأدب وبالعلوم المهجورة. وقال ابن أرسلان فی تاریخ خوارزم: عالم کیس متعفف. ولولا ـ میله إلی الإلحاد وتخبطه فی الاعتقاد، لکان هو الإمام، وکثیراً ما نتعجب من وفور فضله کیف مال إلی شیء لا أصل له، نعوذ بالله من الخذلان، ولیس ذلک إلاّ لإعراضه عن علم الشرع، واشتغاله بظلمات الفلسفة. وقد کانت بیننا محاورات فکان یبالغ فی نصرة مذاهب الفلاسفة والذب عنهم. حضرت وعظه مرات فلم یکن فی ذلک قال الله و قال رسوله. فسأله سائل یوماً فقال: سائر العلماء یذکرون فی مجالسهم المسائل الشرعیة ویجیبون عنها بقول أبی حنیفة والشافعی، وأنت لا تفعل ذلک؟ فقال: مثلی ومثلکم کمثل بنی إسرائیل یأتیهم المن والسلوی، فسألوا الثوم والبصل. ثمّ نقل عن ابن أرسلان أنّه حجّ فی سنة ۵۱۰هـ(۲) المطبوع من کتبه

۱. «الملل والنحل» قد طبع کراراً، وأخیراً فی القاهرة فی جزءین بتحقیق محمد سید کیلانی، طبع فی ۱۳۸۱هـ. ۲. «نهایة الإقدام» وهو مطبوع حرره وصححه «الفرد جیوم» المستشرق ولم یذکر عام الطبع. ومجموع الکتاب یحتوی علی عشرین قاعدة کلامیة. قال فی مقدمة الکتاب: وقد أوردت المسائل علی تشعث خاطری وتشعب فکری، ممتثلاً أمره فی معرض المباحثات ترتیباً وتمهیداً، سؤالاً ______________ ۱ . وفیات الأعیان:۴/۲۷۳ برقم ۶۱۱. ۲ . سیر أعلام النبلاء:۲۰/۲۸۷ـ ۲۸۸، ولاحظ الروضات:۸/۲۶برقم ۶۷۵.

(۳۴۱)

وجواباً، وسمّیت الکتاب «نهایة الإقدام (بالکسر) فی علم الکلام»(۱) وإلیک فهرس القواعد: ۱. القاعدة الأُولی: فی حدوث العالم وبیان استحالة حوادث لا أوّل لها،واستحالة وجود أجسام لا تتناهی مکاناً. ۲. القاعدة الثانیة: فی حدوث الکائنات بأمرها بإحداث الله سبحانه. ۳. القاعدة الثالثة: فی التوحید. ۴. القاعدة الرابعة: فی إبطال التشبیه. ۵. القاعدة الخامسة: فی إبطال مذهب التعطیل وبیان وجوه التعطیل. ۶. القاعدة السادسة: فی الأحوال. ۷. القاعدة السابعة: فی المعدوم هل هو شیء أم لا، وفی الهیولی وفی الرد علی من أثبت الهیولی بغیر صورة الوجود. ۸. القاعدة الثامنة: فی إثبات العلم بأحکام الصفات العلی. ۹. القاعدة التاسعة: فی إثبات العلم بالصفات الأزلیة. ۱۰. القاعدة العاشرة: فی العلم الأزلی خاصة، وأنّه أزلی واحد. ۱۱. القاعدة الحادیة عشرة: فی الإرادة. ۱۲. القاعدة الثانیة عشرة: فی کون الباریٔ متکلّماً بکلام أزلی. ۱۳. القاعدة الثالثة عشرة: فی أنّ کلام الباریٔ واحد. ۱۴. القاعدة الرابعة عشرة: فی حقیقة الکلام الإنسانی والنطق النفسانی. ۱۵. القاعدة الخامسة عشرة: فی العلم بکون الباریٔ تعالی سمیعاً بصیراً. ______________ ۱ . نهایة الإقدام: ۴.

(۳۴۲)

۱۶. القاعدة السادسة عشرة: فی جواز رؤیة البارئ تعالی عقلاً ووجوبها سمعاً. ۱۷. القاعدة السابعة عشرة: فی التحسین والتقبیح، وبیان أنّه لا یجب علی الله تعالی شیء من قبل العقل،ولا یجب علی العباد شیء قبل ورود الشرع. ۱۸. القاعدة الثامنة عشرة: فی إبطال الغرض والعلة فی أفعال الله تعالی، وإبطال القول بالصلاح والأصلح واللطف، ومعنی التوفیق والخذلان والشرح والختم والطبع، ومعنی النعمة والشکر، ومعنی الأجل والرزق. ۱۹. القاعدة التاسعة عشرة: فی إثبات النبوات. ۲۰. القاعدة العشرون: فی إثبات نبوة نبیّنا محمّد ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ . وقد نسب إلیه غیر واحد هذین البیتین وجاءا فی أوّل کتاب «نهایة الإقدام» و هما: لقد طفت فی تلک المعاهد کلّها * وسیرت طرفی بین تلک المعالم فلم أر إلّا واضعاً کف حائر * علی ذقن أو قارعاً سن نادم نکات

۱. إنّ القول بمیل الرجل إلی القرامطة، لا یصدقه کلامه فی الملل والنحل، فإنّه قد طرح فی هذا الکتاب عقائد الإسماعیلیة واستوفی الکلام فیها وختم کلامه بقوله: وکم ناظرت القوم علی المقدمات المذکورة فلم یتخطوا عن قولهم ـ إلی أن قال ـ: وقد سددتم (الطائفة الإسماعیلیة) باب العلم وفتحتم باب التسلیم والتقلید، ولیس یرضی عاقل بأن یعتقد مذهباً علی غیر بصیرة، وأن یسلک طریقاً من غیر بینة.(۱) ________________ ۱ . الملل والنحل:۱/۱۹۷ـ ۱۹۸، ط دار المعرفة بیروت.

(۳۴۳)

۲. یروی الشهرستانی أنّ عقیدة السلف فی إجراء الصفات الخبریة علی الله سبحانه هو التفویض بقوله: بالغ بعض السلف فی إثبات الصفات إلی حدّ التشبیه بصفات المحدثات، واقتصر بعضهم علی صفات دلّت الأفعال علیها و ما ورد به الخبر، فافترقوا فرقتین: فمنهم من أوّله علی وجه یحتمل اللفظ ذلک. ومنهم من توقّف فی التأویل وقالوا: لسنا مکلّفین بمعرفة تفسیر هذه الآیات وتأویلها.(۱) ۳. إنّ الرجل یتخبط حقاً فی عرض عقائد الشیعة، وکأنّه لم یرجع إلی مصدر شیعی معتبر، یقول فی حقّ هذه الطائفة: إنّ الشیعة فی هذه الشریعة وقعوا فی غلو وتقصیر. أمّا الغلو فتشبیه بعض أئمتهم بالإله تعالی وتقدس، وأمّا التقصیر فتشبیه الإله بواحد من الخلق، ولما ظهرت المعتزلة والمتکلّمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصیر».(۲) یلاحظ علیه: أنّ الشیعة هم الذین یمثلون أصحاب الإمام علی والسبطین وعلی والسجادوالباقرین والکاظمین... ـ علیهم السَّلام ـ وهؤلاء عن بکرة أبیهم مبرأون عن هذه التهم الساقطة. کیف وهم مقتفون أثر عترة النبی الذین جعلهم الرسول الأعظم قرناء الکتاب فی العصمة والهدایة، وقد تواترت علیه ـ صلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ روایة الثقلین، وأنّه قال: «إنّی تارک فیکم الثقلین:کتاب الله وعترتی ما إن تمسکتم بهما لن تضلوا بعدی أبداً، وإنّهما لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض».(۳) ________________ ۱ . الملل والنحل:۱/۹۳، وقد عرفت ما فی التفویض من الإشکال. ۲ . الملل والنحل:۱/۹۳، وقد عرفت ما فی التفویض من الإشکال. ۳ . راجع فی الوقوف علی مصادره ونصوصه، کنز العمال:۱/۱۷۲ باب الاعتصام بالکتاب والسنّة.

وقد نشرت جماعة دار التقریب بالقاهرة رسالة مستقلة فی هذا المجال أنهی فیها صور الحدیث وأسناده. (۳۴۴)

أفهل یتصور أن یعتقد مقتفو آثارهم تألیة الأئمة، أو تشبیه إله العالم بواحد من الخلق؟! ۴. یقول أیضاً فی حقّ الإمامیة: صارت الإمامیة متمسکین بالعدلیة فی الأُصول وبالمشبهة فی الصفات، متحیرین تائهین.(۱) تمسک الإمامیة بالعدل معروف لا شکّ فیه، وکفی ذلک الکتاب والعقل والسنّة المرویة عن طریق أهل البیت، وأمّا کونهم مشبهین فی الصفات ففریة لا یجد الرجل دلیلاً علیها فی کتبهم، فهم من أشدّ المنزّهین لله سبحانه عن الصفات الخبریة مثل الیدین والوجه بالمعانی الحقیقیة، وکفی فی ذلک خطب علی ـ علیه السَّلام ـ فی النهج، فقد نزّه الباری سبحانه لا عن الصفات الخبریة وحدها، بل نزّهه عن کونه متصفاً بصفات ذاتیة زائدة علی ذاته، بل صفاته سبحانه عندهم نفس ذاته،لاـ بمعنی النیابة، بل بلوغ الذات فی الکمال إلی حدّ صارت نفس العلم والقدرة، قال ـ علیه السَّلام ـ : «لشهادة کلّ صفة أنّها غیر الموصوف، وشهادة کلّ موصوف أنّه غیر الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه،ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إلیه، ومن أشار إلیه فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه، و من قال فیم فقد ضمنه، ومن قال علام فقد أخلی منه».(۲) ففی الکتاب نقول ضعیفة، وساقطة عن هذه الطائفة تحتاج إلی نظارة التنقیب جداً، فلنکتف بهذا

المقدار. ـــــــــــــــ ۱ . الملل والنحل:۱/۱۷۲. ۲ . نهج البلاغة: الخطبة الأولى.

الفخر الرازى(۵۴۳ـ ۶۰۶هـ)

الفخر الرازى(۵۴۳ـ ۶۰۶هـ)

محمـد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمى البكرى أصله من طبرستان، ومولـده فى الرى وإليها نسبه، ولد فيها عام ثلاث وأربعين وخمسمائة

(۳۴۵)

أو سنة أربع وأربعين، وتوفّى فى «هراة» عام ست و ستمائة.(۱) قال ابن خلّكان: فريد عصره، ونسيج وحده، فاق أهل زمانه فى علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل، وله التصانيف المفيدة فى حقول عديدة، منها تفسير القرآن الكريم، جمع فيه كلّ غريب وغريبة، وهو كبير لكنّه لم يكمله، ثمّ ذكر تصانيفه و قال: وكل كتبه ممتعة،وانتشرت تصانيفه فى البلاد ورزق فيها سعادة عظيمة، فإنّ الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدّمين ـ إلى أن قال ـ: و كان له فى الوعظ اليد البيضاء، ويعظ باللسانين: العربى والعجمى، وكان يلحقه الوجد فى حال الوعظ ويكثر البكاء، وكان يحضر مجلسه بمدينة «هراة» أرباب المذاهب والمقالات ويسألونه،وهو يجيب كلّ سائل بأحسن إجابة، وكان رجع بسببه خلق كثيرمن الطائفة الكرامية وغيرهم إلى مذهب أهل السنّة، وكان يلقب بهراة «شيخ الإسلام». وقد تخرج فى المذهب على والده ضياء الدين عمر، ووالده على أبى القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى، وهو على إمام الحرمين أبى المعالى، وهو على الأُستاذ أبى إسحاق الإسفرائينى، وهو على الشيخ أبى الحسين الباهلى، وهو على شيخ السنّة أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى. يقول أبو عبد الله الحسين الواسطى: «سمعت فخر الدين ينشد بهراة على المنبر عقيب كلام عاتب فيه أهل البلد: المرء مادام حياً يستهان به * ويعظم الرزء فيه حين يفتقد(۲) لا شكّ أنّ الرازى من أئمّة الأشاعرة فى عصره، وقد نصر المنهج الأشعرى فى تآليفه الكلامية وفى تفسيره خاصة، يقف عليه كلّ من لاحظ الآيات التى تختلف فى تفسيرها المعتزلة والأشاعرة، وستقف على كلامه فى تفسير قوله سبحانه: (الرَّحمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى) (۳)ولما كان يناظر الكرامية ـــــــــــــــ ۱ . الكامل لابن الأثير:۱۲/۲۸۸ ;و الوفيات:۴/۲۵۲. ۲ . وفيات الأعيان:۴/۲۴۸ـ ۲۵۲برقم ۶۰۰. ۳ . طه:۵.

(۳۴۶)

من أهل التجسيم والتشبيه ويكبتهم فى القول بهما صريحاً صار ذلك سبباً للطعن عليه ممن لا يروقه التخطى عن ظواهر النصوص. يقول الذهبى: وقد بدت فى تآليفه بلايا وعظائم وسحر وانحرافات عن السنّة، والله يعفو عنه، فإنّه توفّى على طريقة حميدة، والله يتولّى السرائر.(۱) وأظن أنّ نسبة الانحراف عن السنّة إليه هو ما نقله صاحب «تاريخ روض المناظر» من ابن الأثير: أنّ السلطان غياث الدين قد أبلغ فى إكرام الإمام فخر الدين، و بنى له المدرسة بهراة، فعظم ذلك على أهلها الكرامية من الحنفية والشافعية، فحضروا عند الأمير غياث الدين للمناظرة، وحضر فخر الدين الرازى و القاضى عبد المجيد بن القدوة وهو أكبر الكرامية وأعلمهم وأزهدهم، فتكلم الرازى فأعرض عنه ابن القدوة، وطال الكلام، وقام غياث الدين فاستطال الرازى على ابن القدوة وشتمه، فأغضب ذلك الملك ضياءالدين ابن عم غياث الدين، وذم فخر الدين الرازى ونسبه إلى الزندقة والفلسفة عند غياث الدين، فلم يصنع إليه شيئاً، فلما كان الغد وعظ ابن القدوة الناس من الغدوة بالجامع، فحمد الله وصلّى على النبى وقال: (رَبّنا آمَنّا بِما أَنْزلتَ وَاتَّبعنا الرَّسُول فَاكْتُبْنا مع الشّاهدين) ، أيّها الناس لا نقول إلاّما صحّ عندنا من رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ، وأمّا علم أرسطو وكفريات ابن سينا وفلسفة الفارابى فلا نعلمها، فلأى (جهة) تسنم بالأمس شيخ من شيوخ الإسلام يذب عن دين الله وسنة نبيّه، فبكى و بكت الكرامية،واستعانوا وثار الناس من كلّ جانب، وامتلأ الناس فتنة، وبلغ ذلك السلطان غياث الدين، فسكن الفتنة وأوعد الناس بإخراج فخر الدين. ثمّ أمره بالعود إلى هراة، فعاد إليها، ثمّ عاد إلى خراسان وحظى عند السلطان خوارزم شاه ابن محمد بن تكش.(۲)

ـــــــــــــــــــــ ۱ . سير أعلام النبلاء:۲۱/۵۰۱برقم ۲۶۱. ۲ . روضات الجنات:۸/۴۴برقم ۶۸۲.

(۳۴۷)

ولأجل وجود هـذا الجو المشـحون بالعداء على أهل التنزيه لا يمكن أن يصدق ما نسبه إليه من الشـعر الذى ينتقد فيه المنهج الفكرى فى العقائد، أعنى: نهايهٔ إقدام العقول عقال * وأكثر سعى العالمين ضلال

وأرواحنا فى وحشهٔ من جسومنا * وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا * سوى أنّ جمعنا فيه قيل وقالوا

وكم قد رأينا من رجال ودولهٔ * فبادوا جميعاً مسرعين وزالوا

وكم من جبال قد علت شرفاتها * رجال فزالوا والجبال جبال(۱) آثاره فى العقائد والكلام إنّ الرازى كان كثير الإنتاج، وقد طبع قسم من آثاره نـذكر منها ما له صلهٔ بالموضوع: ۱. «أسـماء الله الحسـنى» وهو المسـمى «لوامع البينـات» طبع بمصـر عام ۱۳۹۶ وهو كتاب قليلالزلـهٔ ويفسـر الأسـماء بين التشبيه والتعطيل. ۲. «مفاتيـح الغيب» فى ثمـان مجلـدات كبـار فى تفسـير القرآن الكريم، وهو مشـحون بالأبحاث الكلاميهٔ فى مختلف الأبواب، ويناضل فيه المعتزلهٔ، وينصـر الأشاعرهٔ،ويرد فيه على سائر الطوائف، وله من الشيعهٔ الإماميهٔ فى الكتاب مواقف تحكى عن عناده ولجاجه، وأنّه بصـدد الرد سواء أصحّ أم لم يصح،وسـتوافيك وصـيته عند الموت. ۳. «محصل أفكار المتقـدّمين والمتـأخّرين من العلمـاء والحكماء والمتكلّمين» وقـد لخصّه المحقّق الطوسـى وأسـماه«تلخيص المحصل» ونقـد منهجه فى كثيرمن الموارد، وقـد طبع أيضاً. ۴. «المبـاحث المشـرقيهٔ» فى جزءين جمع فيه آراء الحكماء والسالفين ونتائج أقوالهم وأجاب عنهم، طبـع فى حيـدرآباد دكـن، وأُعيـد طبعه بـ«الأُوفست». ۵. «شـرح الإشـارات» لابن سـينا على نمـط النقـد والرد على الشـيخ

ـــــــــــــــــــــ ۱ . وفيات الأعيان:۴/۲۵۰برقم ۶۰۰.

(۳۴۸)

الرئيس، يقول المحقّق الطوسى فى شـرحه للإشارات: وقـد شـرحه فيمن شـرحه الفاضل العلاّمهٔ فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسـين الخطيب الرازى ـ جزاه الله خيراً ـ فجهد فى تفسـير ما خفى منه بأوضح تفسـير، واجتهد فى تعبير ما التبس فيه بأحسـن تعبير، وسـلك فى تتبع ما قصد نحوه طريقهٔ الاقتفاء، وبلغ فى التفتيش عمّاا أودع فيه أقصـى مدارج الاسـتقصاء، إلاّ أنّه قد بالغ فى الرد على صاحبه أثناء المقال، وجاوز فى نقض قواعـده حـدّ الاعتـدال، فهو بتلك المساعى لم يزده إلاّ قدحاً، ولذلك سـمّى بعض الظرفاء شرحه جرحاً، ومن شرط الشارحين أن يبذلوا النصرهٔ لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعهٔ، وأن يذبّوا عمّا قد تكفلوا إيضاحه، بما يذب به صاحب تلك الصـناعهٔ، ليكونوا شارحين غير ناقضـين، ومفسـرين غير معترضـين. اللّهمّ إلاّ إذا عثروا على شـىء لا يمكن حمله على وجه صـحيح، فحينئذ ينبغى أن ينبهوا عليه بتعريض أو تصـريح، متمسكين بذيل العدل والإنصاف، متجنبين عن البغى والاعتساف، فإنّ إلى الله الرجعى، وهو أحقّ بأن يخشى.(۱) إلى غير ذلك من الآثار الفكريهٔ العقيديهٔ. تصلّبه فى المنهج الأشعرى

إنّ الرازى فى تفسيره وأكـثر كتبه متصـلّب فى المنهـج الأشـعرى، ويكفى فى ذلـك مـا ذكره فى تفسـير قوله سـبحانه: (الرَّحمنُ عَلى العَرْشِ اسْـتَوى) عنـد الإجابـهٔ على كلام صاحب الكشاف. ينقل عن صاحب الكشاف قوله: «لما كان الاسـتواء على العرش وهو سـرير الملك لا يحصل إلاّ مع الملك، جعلوه كنايـهٔ عن الملك، فقالوا اسـتوى فلان على البلـد يريـدون «ملك» و إن لم يقعـد على السـرير البتهٔ، وإنّما عبروا عن حصول الملك بذلك لأنّه أصرح وأقوى فى الدلالهٔ من أن يقال فلان ملك. ونحوه قولك: «يد فلان مبسوطهٔ» و «يد فلان مغلولهٔ» بمعنى أنّه جواد ـــــــــــــــــــــ ۱ . الإشارات والتنبيهات:۱/۲.

(۳۴۹)

وبخيـل، لاـ فرق بين العبارتين إلاّفيما قلت حتى إنّ من لم تبسط يـده قط بالنوال أو لم يكن له يـد رأساً، قيل فيه يـده مبسوطـهٔ، لأنّه لا فرق عنـدهم بينه و بين قوله جواد. ومنه قوله تعالى: (وَقالَتِ الْيَهُود يَـدُ الله مَغْلُولَـهٔ غُلَّت أَيْدِيهِمْ ـ أى هو بخيل ـ بلْ يَداهُ مَبْسُوطَتان) أى

هو جواد من غیر تصوّر یـد ولا غل ولا بسط. والتفسیر بالنعمـة والتمحّل للتسـمیة من ضـیق العطن». ویقول الرازی: وأقول: إنّا لو فتحنا هـذا البـاب لانفتحت تأویلات الباطنیـة، فإنّهم یقولون: المراد من قوله :(فَاخْلَعْ نَعْلَیْک) : الاسـتغراق فی خدمـة الله تعالی من غیر تصور نعل، وقوله: (یا نار کُونی بَرداً وسَـلاماً علی إِبراهیم) المراد منه: تخلیص إبراهیم ـ علیه السَّلام ـ من یـد ذلک الظالم، من غیر أن یکون هنـاک نـار و خطـاب ألبتـة. وکـذا القول فی کلّ ما ورد فی کتاب الله تعالی، بل القانون أنّه یجب حمل کلّ لفظ ورد فی القرآن علی حقیقته، إلّا إذا قامت دلالـة عقلیـة قطعیة توجب الانصـراف عنه، ولیت من لم یعرف شـیئاً لم یخض فیه.(۱) أظن أنّ الرازی یقـول فی لسـانه مـا لیس فی قلبه، فـإنّ الفرق بین المقیس والمقیس علیه واضـح لا یخفی علی مثل الرازی. فإنّ القرائن الحافّة بالکلام فی مسألة الاسـتواء علی العرش، قاضیـة بأنّ المراد هو الاستیلاء علی القـدرة لا جلوسه علیه، وقـد ذکرنا القرائن الموجودة فی نفس الآیات الدالّة علی ذلک المعنی عنـد البحث عن الصـفات الخبریة(۲)، و هـذا بخلاـف الآیات التی تؤوّلها الباطنیـة فإنّها تأویلات بلا دلیل. نظرة فی تفسیر الرازی

إنّ تفسـیر تفسـیر الرازی مع کونه تفسیراً علی الکتاب العزیز کموسوعة کلامیة فی مختلف الأبواب. فینقل آراء الطوائف الإسلامیة فی مجالات مختلفـة، فیـدافع ــــــــــــــــــــــ ۱ . مفاتیـح الغیب:۶/۶، طبع مصـر. ۲ . لاحظ بحث الصـفات الخبریـة من هـذا الکتاب مضافاً إلی دلالة العقل علی امتناع اتصافه سبحانه بأحکام المحدّثات والممکنات.

(۳۵۰)

عن الأشاعرة ویهاجم المعتزلـة بحماس بالغ، فمن أراد الوقوف علی آرائه فعلیه بفهارس الأجزاء التی جاءت الإشارة فیها إلی اسـتدلال الأشـاعرة أو المعتزلـة أو الإمامیـة علی ما یتبنونه من المـذاهب، ونحن نترک ذلک المجال للقارئ الکریم. ولکن نرکز هنا علی نکتـة، وهی أنّ الرازی یخـالف الإمامیـة فی غـالب المجالاـت، خصوصـاً فیما یرجع إلی مباحث الإمامـة والآیات الواردة فی حقّ الإمام علی ـ علیه السَّلام ـ، فیورد التشـکیک تلو الآخر فی کثیر من القضایا التاریخیـة والأحادیث المسـتفیضة، ومع ذلک کلّه فقد أصـحر بالحقیقة فی موارد نـأتی بها أداءً لحقّه فی المقام: ۱. من اقتدی بعلیّ فقد اهتدی اختلف الفقهاء فی الجهر بالبسـملة فی الصلاة، واستدلّ الرازی علی اسـتحباب الجهر بها: بأنّ علیاً کان یجهر بها، وقد ثبت ذلک بالتواتر، ومن اقتدی فی دینه بعلیّ بن أبی طالب فقد اهتدی، والدلیل علیه قـوله ـ صـلَّی الله علیه وآله وسـلَّم ـ : «اللّهمّ أدر الحـق مع علی حیث دار».(۱) ۲. الکوثر أولاد الرسول یفسـر الرازی الکوثر بأولاد الرسول ـ صـلَّی الله علیه وآله وسلَّم ـ، ویقول فی عداد الأقوال: «القول الرابع» الکوثر: أولاده، قالوا لأنّ هذه السورة إنّما نزلت رداً علی من عـابه ـ صـلَّی الله علیه وآله وسـلَّم ـ بعـدم الأولاـد، فالمعنی أنّه یعطیه نسـلاً یبقون علی مر الزمان، فانظر کم قتل من أهل البیت، ثمّ العـالم ممتلئ منهـم، ولم یبـق من بنی أُمیّـة فی الـدنیا أحـد یعبأ به. ثمّ انظر، کم کـان فیهم من الأکـابر من العلمـاء کالبـاقر والصـادق والکـاظم والرضـا ـ علیهم السَّلام ـ والنفس الزکیـة وأمثالهم.(۲) ــــــــــــــــــــــ ۱ . مفاتیـح الغیب:۱/۱۱۱، الحجـة الخامسة. ۲ . مفاتیح الغیب:۸/۴۹۸.

(۳۵۱)

۳. المسـح علی الرجلین استرسل الرازی فی الکلام علی وجوب المسح علی الأرجل علی وجه، کأنّ المسح هو خیرته، وإلیک کلامه: «اختلف الناس فی مسـح الرجلین وفی غسـلهما، فنقل القفال فی تفسیره عن ابن عباس وأنس بن مالک وعکرمة والشـعبی وأبی جعفر محمد بن علی الباقر: أنّ الواجب فیهما المسح، وهو مذهب الإمامیة من الشیعة. وقال جمهور الفقهاء والمفسرین: فرضهما الغسل. وقال ابن داود الإصـفهانی: یجب الجمع بینهمـا، وهو قول الناصـر للحق من أئمّـة الزیدیـة. وقـال الحسن البصـری ومحمـد بن جریر الطبری: المکلّف مخیّر بین المسـح والغسل». حجة من قال بوجوب المسح مبنی علی القراءتین المشـهورتین فی قوله :(وأَرجلکم)فقرأ ابن کثیر و حمزة و أبو عمرو و عـاصم فی روایـة أبی بکر عنه بـالجر. وقرأ نـافع وابن عـامر و عـاصم فی روایـة حفص عنه بـالنصب. فنقول: أمّا القراءة بـالجر، فهی تقضـی کون الأرجـل معطوفـة علی الرؤوس، فکمـا وجب المسـح فی الرأس فکـذلک فی الأرجل. فإن قیل: لم لا

يجوز أن يقال هذا كسر على الجوار كما فى قوله:«جحر ضب خرب» و قوله: «كبير أناس فى بجاد مزمل»؟ قلنا: هذا باطل من وجوه: الأوّل: إنّ الكسر على الجوار معدود فى اللحن الذى قد يحتمل لأجل الضرورة فى الشعر، وكلام الله يجب تنزيهه عنه. وثانيها: إنّ الكسر إنّما يصار إليه حيث يحصل الأمن من الالتباس كما فى قوله:«جحر ضب خرب» فإنّ من المعلوم بالضرورة أنّ الخرب لا يكون نعتاً للضب بل للجحر. و فى هذه الآية الأمن من الالتباس غير حاصل. وثالثها: إنّ الكسر بالجوار إنّما يكون بدون حرف العطف وأمّا مع حرف العطف فلم تتكلم به العرب. وأمّا القراءة بالنصب فقالوا إنّها أيضاً توجب المسح، وذلك لأنّ قوله (وامسحوا برؤوسكم) فرؤوسكم فى محل النصب ولكنّها مجرورة بالباء، فإذا عطفت الأرجل على الرؤوس، جاز فى الأرجل النصب عطفاً على محل الرؤوس

(۳۵۲)

والجر عطفاً على الظاهر. وهذا مذهب مشهور للنحاة. إذا ثبت هذا فنقول: ظهر أنّه يجوز أن يكون عامل النصب فى قوله تعالى: (وأرجلكم)هو قوله :(وامسحوا) ويجوز أن يكون هو قوله:(واغسلوا)لكن العاملين إذا اجتمعا على معمول واحد كان إعمال الأقرب أولى، فجب أن يكون عامل النصب فى قوله: (وَأرجلكم) هو قوله (وامسحوا) ، فثبت أنّ قراءة (وأرجلكم) بنصب اللام توجب المسح أيضاً، فهذا وجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب المسح، ثمّ قالوا: ولا يجوز دفع ذلك بالأخبار لأنّها بأسرها من باب الآحاد ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز.(۱) وصية الرازى عند الموت

لمّا مرض الرازى وأيقن أنّه ملاق ربّه، أملى على تلميذه إبراهيم بن أبى بكر الإصفهانى وصية فى الحادى والعشرين من محرم سنة ۶۰۶.وممّا جاء فى تلك الوصية: يقول العبد الراجى رحمة ربه الواثق بكرم مولاه، محمد بن عمر بن الحسين الرازى وهو فى آخر عهده بالدنيا وأوّل عهده بالآخرة.... فاعلموا أنّى كنت رجلًا محباً للعلم، فكنت أكتب فى كلّ شىء شيئاً لا أقف على كميته وكيفيته، سواء أكان حقّاً أم باطلًا أم غثّاً أم سميناً... وأمّا الكتب العلمية التى صنفتها أو استكثرت من إيراد السؤالات على المتقدّمين فيها، فمن نظر فى شىء منها، فإن طابت له تلك السؤالات فليذكرنى فى صالح دعائه على سبيل التفضيل والإنعام،وإلّا فليحذف القول السيّء فإنّى ما أردت إلاّـ تكثير البحث، وتشحيذ الخاطر والاعتماد فى الكلّ على الله تعالى.(۲) وغير خفى على من سبر كتب الرازى فى الكلام والفلسفة والتفسير وغيرها، أنّه يشكك فى كثير من المسائل المسلّمة، وربما يبالغ بأنّه لو اجتمع الثقلان على الإجابة عن هذا الإشكال لما قدروا.(۳) ولعل هذه الندامة الظاهرة ـــــــــــــــــــــ ۱ . مفاتيح الغيب:۳/۳۸۰ـ ۳۸۱، طبع مصر. ۲ . دائرة المعارف، القرن الرابع عشر، فريد وجدى:۴/۱۴۸ـ ۱۴۹. ۳ . شرح المواقف:۸/۱۵۵.

(۳۵۳)

منه حين الموت تكون كفّارة لبعض هذه التشكيكات، والله العالم.

سيف الدين الآمدى(۵۵۶ـ۶۲۱هـ)

سيف الدين الآمدى(۵۵۶ـ۶۲۱هـ)

أبو الحسن على بن أبى على بن محمد بن سالم التغلبى، الفقيه الأُصولى الملقب بـ«سيف الدين الآمدى» كان حنبلى المذهب، وانحدر إلى بغداد وقرأ بها على أبى الفتح نصر بن فتيان الحنبلى، ثمّ انتقل إلى مذهب الشافعى، ولما بلغ الدرجة الممتازة انتقل إلى الشام واشتغل بفنون المعقول، وحفظ منه الكثير وتمهر فيه، ولم يكن فى زمانه أحفظ منه لهذه العلوم، ثمّ انتقل إلى الديار المصرية، ثمّ حسده جماعة من فقهاء البلاد وتعصّبوا عليه ونسبوه إلى فساد العقيدة، وانحلال الطوية والتعطيل ومذهب الفلاسفة والحكماء، وكتبوا محضراً يتضمن ذلك ووضعوا فيه خطوطهم بما يستباح به الدم، وهذه شنشنة يعرفها التاريخ من الذين أعدموا العقل وصلبوه وشوهوا صورة الشريعة، واعتمدوا فى كلّ شىء حتى فيما يجب ثبوته قبل ثبوت الشرع، على الحديث، ورأوا الاشتغال بالعلوم العقلية كفراً وزندقة فابتلى الآمدى(۱) بهؤلاء المتزمّتين،وقبله الشهرستانى كما عرفت ذلك فى ترجمته. ينقل ابن خلّكان أنّ رجلًا منهم لمّا رأى

التحامل وإفراط التعصب على الآمدى كتب فى المحضر الذى أعدّوه للسعاية عليه: حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه * فالقوم أعداء لـه و خصـوم والله أعلم وكتب: فلان بن فلان. ولعل الحسد ـ فى جميع العصور التى قام فيها هؤلاء بقمع أهل الفكر والعقل وطردهم عن الساحة الإسلامية ـ كان أحد العوامل الباعثة على التكفير والتفسيق،والقتل والصلب، وكان هناك عامل آخر أشد تأثيراً فى هذه المجالات، وهو سوء الوعى وقلّة العمق فى المخالفين، إذ لم يعرفوا أنّ الإسلام ــــــــــــــــ ۱ . الآمدى: منسوب إلى آمد وهى مدينة فى ديار بكر.

(۳۵۴)

يحارب الجمود والتقليد، ويتآخى فيه العقل والشرع،وتتحد فيه نتيجة البرهنة والتعبد. ومن جراء هذه القلاقل لم يجد الآمدى بدّاً من مغادرة مصر إلى دمشق،وعُيّنَ مدرساً بالمدرسة العزيزية، ثمّ عزل عنها لبعض التهم الفكرية، وأقام بطّالاً فى بيته. وتوفى على تلك الحال سنة ۵۸۱ ودفن بسفح جبل قاسيون.(۱) ويشهد لما ذكرنا من السبب ما نقله الذهبى عن سبط ابن الجوزى فى حقّه: لم يكن فى زمانه من يجاريه فى الأصلين وعلم الكلام، وكان أولاد «العادل» كلّهم يكرهونه لما اشتهر عنه من علم الأوائل والمنطق، وكان يدخل على «المعظم» فلا ـ يتحرك له، فقلت: قم له عوضاً عنى. فقال: ما يقبله قلبى. ومع ذا ولاّه تدريس العزيزية. فلمّا مات «العادل» أخرج «الأشرف» سيف الدين ونادى فى المدارس: من ذكر غير التفسير والفقه أو تعرض لكلام الفلاسفة نفيته. فأقام السيف خاملاً فى بيته إلى أن مات ودفن بقاسيون. ولم يكن عمل «العادل» ولا «الشريف» نسيج وحدهما ـ بل لم يزل أهل التعقّل والتفكّر الذين كانوا صفاً كالبنيان المرصوص مقابل الملاحدة والزنادقة ـ مضطهدين مقهورين بيد الحنابلة والمتسمين بأهل الحديث، و قد بلغ السيل الزبى فى العصور السابقة على عصر الآمدى عندما تدخل الخليفة «القادر بالله» العباسى فى اختلاف المعتزلة مع الحنابلة وأهل الحديث، وأصدر كتاباً ضد المعتزلة يأمرهم بترك الكلام والتدريس والمناظرة، وأنذرهم ـ إن خالفوا أمره ـ بحلول النكاية والعقوبة عليهم. وقد سلك السلطان «محمود» فى غزنة مسلك الخليفة فى بغداد، فصلب المخالفين ونفاهم وأمر بلعنهم،وقد اتخذ ذلك سنّة فى الإسلام.(۲) ففى الحقيقة ما صلبوا المعتزلة، بل صلبوا العقل وأعدموه، وأبعدوا الدين المبنية أُصوله على الأسس العقلية عن أساسه. ــــــــــــــــ

۱ . وفيات الأعيان:۳/۲۹۳ـ ۲۹۴برقم ۴۳۲. ۲ . البداية والنهاية: ۱۲/۶ـ۷.

(۳۵۵)

ولم يقتصروا فى النكاية على المعتزلة، بل عمّ التعذيب المفكّرين من الأشاعرة، الذين كان منهجهم منزلة بين المنزلتين بين الحنابلة والمعتزلة. والعجب من الذهبى أنّه كيف يصور شخصية علمية مثل السيف بأنّه كان تارك الصلاة. قال: كان القاضى تقى الدين سليمان بن حمزة يحكى عن شيخه ابن أبى عمر قال: كنا نتردّد إلى السيف. فشككنا هل يصلى أم لا؟ فنام فعلّمنا على رجله بالحبر. فبقيت العلامة يومين مكانها، فعلمنا أنّه ما توضّأ، نسأل الله السلامة فى الدين. أفى ميزان النصفة والعدل، القضاء بهذه الظنون واستباحة النفوس والأموال بها، بعد إمكان أنّه تيمّم مكان الوضوء،وصلى لعذر شرعى بالطهارة الترابية مكان الطهارة المائية وبقى الحبر فى محله. هلم معى إلى سفسطة أُخرى ينقلها الذهبى من شيخه ابن تيمية: يغلب على الآمدى الحيرة والوقف، حتى أنّه أورد على نفسه سؤالاً ـ فى تسلسل العلل، وزعم أنّه لا ـ يعرف عنه جواباً، وبنى إثبات الصانع على ذلك، فلا يقرر فى كتبه إثبات الصانع ولا حدوث العالم، ولا وحدانية الله، ولا النبوات، ولا شيئاً من الأُصول الكبار. وما ذكره فرية محضة على السيف، ونحن نعرض فهرس الموضوعات التى أشبع السيف البحث عنها فى كتابه «غاية المرام فى علم الكلام» حتى نعرف مدى صدق قوله، فقد جاء فيها: القانون الأوّل: فى إثبات الواجب بذاته. القانون الثالث: فى وحدانية البارى تعالى. (ج) القاعدة الثالثة: فى حدوث المخلوقات وقطع تسلسل الكائنات. (۱) الطرف الثانى: فى إثبات الحدوث بعد العدم. القانون السابع فى النبوات، والأفعال الخارقة للعادات. (۳۵۶)

(۱) الطرف الأوّل: فى بيان جوازها بالعقل.(۱) إنّ تعطيل العقول من المعارف العقلية ليس بأقل خطراً من تعطيل ذاته سبحانه وتعالى عن الاتّصاف بالصفات الخبرية، الذى صار حجّة لدى الحنابلة على تكفير أو تفسيق المعطّلين كيف،وهو سبحانه يقول:(وَيَتَفَكَّرونَ فى

خَلْقِ السَّمواتِ وَالأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلاً)(۲)، ويقول تعالى: (وَفِى أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ)(۳)، وقوله تعالى:(إِنَّ فى ذلكَ لآيات لِقَوم يَتَفَكَّرُونَ) .(۴) إلى غير ذلك من الآيات الداعية إلى التفكّر فى الصنع والكون والنفس، ولم تكن الغاية من تأسيس علم الكلام إلّا إقامة الحجة على العقائد الإيمانية، بالأدلّة العقلية والرد على المبتدعة. إنّ احتكاك الثقافة الإسلامية مع ثقافات سائر الأُمم أوجد موجة من الاضطراب الفكرى والصراع العقيدى بين المسلمين،وكانت الوسيلة المنحصرة لحماية العقيدة الإسلامية ومحاربة الفرق والمذاهب الإلحادية، تأسيس علم كامل لإثبات ما يعتنقه المسلمون بالأدلّة العقلية، وكان تأسيسه وليد الحاجة والضرورة، فلا عتب على قائل يصفه بصخرة النجاة وسلم السلام والأمان. مؤلّفاته

إنّ ما وصل إلينا من تآليفه كلّها يتسم بالطابع العقلى، إمّا عقلية صرفة، أو مزيجاً من العقل والنقل، فمن مؤلّفاته فى أُصول الفقه: ۱. «الإحكام فى أُصول الأحكام»، طبع كراراً وأخيراً بتحقيق السيد الجميلى فى أربعة أجزاء فى مجلدين، نشر دار الكتاب العربى۱۴۰۴هـ وهو أبسط ـــــــــــــــــــــ ۱ . لاحظ: ۳۹۵ـ ۳۹۶ من غاية المرام. ۲ . آل عمران:۱۹۱. ۳ . الذاريات:۲۱. ۴ . الرعد:۳.

(۳۵۷)

كتاب فى أُصول الفقه، نظير الذريعة للسيد المرتضى بين الشيعة فى القرن الخامس. ۲. «منتهى السؤول فى علم الأُصول»، طبع بمصر، وكان مقرراً للدراسة فى الأزهر فى الثلاثينات من هذا القرن. ۳. «غاية المرام فى علم الكلام» ضمن فيه كتابه الآخر المسمّى بأبكار الأفكار.(۱) نعم يؤخذ عليه أنّه يصف المعتزلة فى المقدمة بالإلحاد، ويقول واصفاً لكتابه: «كاشفاً لظلمات تهويلات الملحدين كالمعتزلة وغيرهم من طوائف الإلهيين»(۲). كما يؤخذ عليه قصوره فى عرض عقائد الشيعة، وكأنّه لم يقف على كتاب لهم، ونقل ما نقل عنهم عن كتب خصومهم. ومن عجيب الكلام استدلاله على عدم اشتراط العصمة فى الإمام بالاتّفاق على عقد الإمامة للخلفاء الراشدين، واعترافهم بأنّهم ليسوا بمعصومين.(۳). فلا أُعلّق عليه بكلمة إلّا قولنا«يا للعجب ما أتقنه من برهنة»!! وفى آخر الكتاب «كان الفراغ من نسخة فى الخامس عشر من شهر رجب سنة ثلاث وستمائة وذلك بثغر الاسكندرية بالمدرسة العادلية».(۴) وقد طبع الكتاب بتحقيق حسن محمود عبد اللطيف، وقام بتحقيقه باعتباره جزءاً من رسالته للحصول على درجة «الماجستير» فى الفلسفة الإسلامية من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة. ـــــــــــــــــــــ ۱ . غاية المرام: ۵ من المطبوع. ۲ . غاية المرام: ۵ من المقدمة. ۳ . غاية المرام: ۳۸۴ـ ۳۸۵. ۴ . غاية المرام: ۳۹۲.

(۳۵۸)

عبدالرحمن عضد الدين الإيجى(۷۰۰ـ ۷۵۶هـ)(۱)

عبدالرحمن عضد الدين الإيجى(۷۰۰ـ ۷۵۶هـ)(۱)

كان إماماً فى المعقول، عالماً بالأُصول والمعانى والعربية، مشاركاً فى الفنون، كريم النفس، كثير المال جداً، كثير الإنعام على الطلبة، ولد بعد السبعمائة وأخذ من مشايخ عصره، وأنجب تلامذة عظاماً اشتهروا فى الآفاق، منهم الشيخ شمس الدين الكرمانى، والتفتازانى والضياء القرمى.(۲) ۱. آثاره المعروفة

۱. «المواقف فى علم الكلام»، وهو المتن الكامل على المنهج الأشعرى وشرحه السيد الشريف على بن محمد الجرجانى، والشيخ شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانى تلميذ المصنف، ولعلّه من شرحه. وطبع المتن والشرح للشريف فى ثمانية أجزاء مع حواشى لعبد الحكيم السيالكوتى اللاهورى. وهو المرجع الوثيق لكثير من المتأخرين. وألّفه الإيجى(۳) باسم الأمير الشيخ أبى إسحاق، الذى صار صاحب الخطبة والسكة فى شيراز سنة ۷۴۴هـ. ۲. شرحه على مختصر الأُصول للحاجبى فى أُصول الفقه، وقد أكبّ عليه طلبة الأعصار، وقد شاركه فى تأليفه عدّة من الأفذاذ. واشتهر بشرح العضدى على مختصر الأُصول،وطبع كراراً.(۴) ۳. «العقائد العضدية». ۴. «الرسالة العضدية». ـــــــــــــــــــــ ۱ . فى ميلاده وعام وفاته اختلاف، وما ذكرناه هو أحد الأقوال. ۲ . الدرر الكامنة لابن

حجر:۲/۲۲۹. ۳ . «الإيج» يقع فى جنوب إصطهبانات من نواحى شيراز. ۴ . روضات الجنات:۵/۵۱ـ ۵۲.

(۳۵۹)

ويظهر من خير الـدين الزركلى فى «الأعلـام» أنّهمـا طبعتـا. وله وراء ذلـك آثار لم تر نور الوجود.(۱) إلى أن قضـى حياته فى كرمان مسجوناً (عام ۷۵۶ أو ۷۵۷هـ) ويظهر من غير واحد ممن ترجمه أنّه كان يبغض الشـيعة ويعاندهم إلى حدّ يضرب به المثل ومن لطائف شعره قوله: خذ العفو وأمر بعرف كما أمر * ت وأعـرض عـن الجـاهلين ولِـن فى الكـلام لكـل الأنـام * فمستحسن من ذوى الجاه لين ۲. حريته الفكرية فى اتخاذ الموقف

إنّ الإيجى، أشـعرى المنهـج، يركز على آراء الأشاعرة ويحتـج، ولكن ربما يرد عليهم ولإيقاف القارئ على نماذج نشـير إلى موردين: الأوّل: قد نقل أدلّة أصـحابه على زيادة صفاته سبحانه على ذاته فقال:«لوكان مفهوم كونه عالماً حياً قادراًنفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكـان قولنـا: الله الواجب بمثابـة حمـل الشـىء على نفسه واللازم باطل». وغير خفى على القارئ أنّ المسـتدلّ لم يفرق بين العينية المفهومية والعينية المصداقية. فزعم أنّ المدّعى هو الأُولى مع أنّه هو الثانية، ووقف العضدى على فساد الاسـتدلال فقال:«وفيه نظر، فإنّه لا يفيـد إلاّ زيادة هـذا المفهوم على مفهوم الـذات، وأمّا زيادة ما صـدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا».(۲) وما ذكره يبطل جميع مـا أقـامه الأشـاعرة من البرهان على الزيادة. الثانى: طرح مسألـة التكليف بمالا يطاق. وقال: إنّه جائز عنـد الأشاعرة، فلمّا رأى أنّ القـول بـه يخـالف الفطرة، أخـذ يقسـم مالاـ يطـاق إلى مراتـب، فمنـع عن التكليـف بالمرتبـة القصـوى منه، لاـ الوسـطى ثمّ قـال: «وبه

ـــــــــــــــــــ ۱ . الأعلام للزركلى:۳/۲۹۵. ۲ . المواقف: ۲۸۰.

(۳۶۰)

يعلم أنّ كثيراً من أدلّة أصـحابنا نصب للـدليل فى غير محل النزاع».(۱) نعم، ربما يأخذه التعصب، فيسـتدل على مذهبه بشـىء مستلزم للدور فى مقابل الخصم المنكر. مثلاً يقول: «إنّ الإمامية تثبت ببيعة أهل الحل والعقد، خلافاً للشـيعة، لثبوت إمامة أبى بكر بالبيعة».(۲) كمـا يستدل على عـدم وجوب العصـمة فى الإمـام بقوله: «إنّ أبا بكر لا تجب عصـمته اتّفاقاً».(۳) والمترقب من مثـل الإيـجى العارف بالمناظرة، الاجتناب عن مثل هـذه الاسـتدلالات التى لا تصـح إلاّ أن يصحّ الدور. نرى أنّه ينكر القضايا التاريخية المسـلمة عند الجميع ويقول فى ردّ حـديث الغدير: «إنّ علياً لم يكن يوم الغدير».(۴) ونرى أنّه لا يطرح فرق الشـيعة وينهيها إلى اثنتين وعشرين فرقة، ويأتى بأسـماء فرق لم تسمع أذن الـدهر بها إلاّفى ثنايا هذه الكتب. ويقول: «من فرق الشـيعة البدائية الذين جوزوا البداء على الله».(۵) ولكنّه غفل عن أنّ الاعتقاد بالبداء بالمعنى الصـحيح وهو تغيّر المصـير بالأعمال الصالحة والطالحة، عقيدة مشتركة بين الشـيعة جمعاء وليست مختصـة بفرقـة دون أُخرى. وتفسـير البـداء بمـا يسـتلزم الظهور بعـد الخفاء على الله أو غير ذلك فريـة على الشيعة. إلى غير ذلك من الهفوات الموجودة فى الكتاب، غفر الله لنا و لعباده الصالحين.

ــــــــــــ ۱ . المواقف: ۳۳۱. ۲ . المواقف: ۳۹۹. ۳ . المواقف: ۳۹۹. ۴ . المواقف: ۴۰۵. ۵ . المواقف: ۴۲۱.

مسعود بن عمر التفتازانى(۷۱۲ـ ۷۹۱هـ)(۶)

مسعود بن عمر التفتازانى(۷۱۲ـ ۷۹۱هـ)(۶)

هو من أئمّة العربية ومن المتضلّعين فى المنطق والكلام،ولد بتفتازان من ــــــــــــــــــــ

۶ . قيل أيضاً إنّه تولد عام ۷۲۲ وتوفّى عام ۷۸۷، ۷۹۳هـ (۳۶۱)

نواحى «نساء» فى خراسان، أخـذ العلوم العقليـة عن «قطب الدين الرازى تلميذ العلاّمة الحلى» والقاضـى عضد الدين الإيجى وتقدم فى الفنون واشـتهر ذكره وطال صيته وانتفع الناس بتصانيفه، وانتهت إليه معرفة العلم بالمشرق. مات فى سمرقند سنة ۷۹۱.(۱) آثاره العلمية فى الأدب والمنطق والكلام

ترک المترجم له آثاراً علمية مشرقة نذکر بعضها: ۱. شرحه المعروف بـ«المطول» على «تلخيص المفتاح» للخطيب القزوينى فى المعانى و البيان والبديع. نقله إلى البياض عام ۷۴۸هـ بهراة. وقد لخّص هذا الشرح وأسماه بالمختصر. ۲. شرحه على تصريف الزنجانى، فرغ منه عام ۷۴۴هـ ۳. شرحه على العقائد النسفية فرغ منه عام ۷۷۸هـ ۴. شرح على شمسية المنطق فرغ منه عام ۷۷۲هـ ۵. مقاصد الطالبين مع شرحه، فرغ منه عام ۷۷۴هـ. ۶. تهذيب أحكام المنطق ألّفه بسمرقند عام ۷۷۰هـ(۲) وهذه الآثار كلّها مطبوعة متداولة، وبعضها محور الدراسة فى الجامعات العلمية إلى يومنا هذا. ومن لطيف أشعاره ما نسبه إليه شيخنا البهائى فى كشكوله: كأنّه عاشق قد مد صفحته * يوم الوداع إلى توديع مرتحل أو قائم من نعاس فيه لوثته * مواصل لتخطيه من الكسل ويظهر ممّا نقل عنه من الشعر الفارسى أنّه كانت له يد غير قصيرة فى الأدب الفارسى. ــــــــــــــــــ ۱ . بغية الوعاة:۲/۲۸۵. ۲ . روضات الجنات:۴/۳۵ـ ۳۶.

(۳۶۲) أشعرى لا ماتريدى

الماتريدية منهج كلامى أسسه محمد بن محمد بن محمود المعروف بأبى منصور الماتريدى، و«ماتريد» محلة بسمرقند فى ماوراء النهر ينسب إليها، وتوفّى عام ۳۳۳هـ وهذا المنهج قريب من منهج الشيخ الأشعرى، والخلاف بينهما لا يتجاوز عدد الأصابع. ولأجل تقارب الفواصل بينهما يعسر التمييز بين المنهجين، ومقتفى أثرهما. وسنعقد فصلًا ـ بإذنه سبحانه ـ لبيان هذا المنهج، وحياة مؤسسه، والفروق الموجودة بينه و بين الأشعرى، وكان المؤسّسان يعيشان فى عصر واحد، ويسعى كلّ منهما للغاية التى يسعى الآخر إليها. بيد أنّ الأشعرى كان بالعراق قريباً من المعتزلة، والماتريدى كان بخراسان بعيداً عن مواضع المعركة. والظاهر أنّ التفتازانى ـ رغم كونه خراسانياً قاطناً فى سمرقند وسرخس وهراة ـ كان أشعرياً، ولا يفترق ماطرحه فى شرح المقاصد عمّاخطته الأشاعرة أبداً. ولنجعل الموضوع (هل هو أشعرى أو ماتريدى؟) تحت محكّ التجربة. إنّ النقطة التى تفترق فيها الماتريدية عن الأشاعرة كون القضاء والقدر سالبين للاختيار عند الأشعرى، وليسا كذلك عند الماتريدى. والتفتازانى فى شرحه على مقاصد الطالبين ينحو إلى القول الأوّل ويقول: قد اشتهر بين أكثر الملل أنّ الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره، وهذا يتناول أفعال العباد، وأمره ظاهر عند أهل الحقّ لما تبين أنّه الخالق لها نفسها. ثمّ إنّه ينقل أدلة المعتزلة على أنّه لو كان القضاء والقدر سالبين للاختيار، يلزم بطلان الثواب والعقاب(۱)، ثمّ يخرج فى مقام الجواب عن استدلال ــــــــــــــــــ ۱ . وقد أتى بروايتين: إحداهما عن النبى ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ والأُخرى عن على ـ عليه السَّلام ـ وكلاهما يركزان على أنّ التقدير لا يسلب الاختيار. لاحظ رواية على ـ عليه السَّلام ـ فى نهج البلاغة قسم الحكم الرقم ۷۸، وأمّا الرواية النبوية فهذا متنها:«روى عن النبى ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ أنّه قال لرجل قدم عليه من فارس: أخبرنى بأعجب شىء رأيت. فقال: رأيت أقواماً ينكحون أُمّهاتهم وبناتهم وأخواتهم، فإذا قيل لهم لم تفعلون ذلك؟ قالوا: قضاء الله علينا وقدره. فقال ـ عليه السَّلام ـ: سيكون فى آخر أُمّتى أقوام يقولون مثل مقالتهم، أُولئك مجوس أُمّتى».

(۳۶۳)

المعتزلة بقوله: إنّ ما ذكر لا يدل إلّا على أنّ القول بأنّ فعل العبد إذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه وإرادته، يجوز للعبد الإقدام عليه، ويبطل اختياره فيه، واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس.(۱) والظاهر منه قبول النتيجة، ومعه لا يمكن أن يعدّ من الفرقة الماتريدية. مقتطفات من المقاصد

إنّ شرح المقاصد كتاب مبسوط فى علم الكلام، بعد شرح المواقف للسيد الشريف. وقد أصحر فى الكتاب بفضائل على وأهل بيته. ۱. يقول: قوله تعالى: (قُلْ تَعالَوا نَدْعُ أَبْناءَنا وَأَبْناءَكُمْ وَنِساءَناوَنِساءَكُمْ وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ) أراد علياً. وقوله تعالى: (قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلّا الْمَوَدَّةَ فِى الْقُربى)وعلىّ رضى الله عنه منهم.... إلى آخر ما ذكر فى هذا الفصل من فضائل علىّ.(۲) ۲. ويقول فى حقّ السيدة فاطمة الزهراء ـ عليها السَّلام ـ: فقد ثبت أنّ فاطمة الزهراء سيدة نساءالعالمين،وأنّ الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنّة.(۳) ۳. ويقول فى حقّ الإمام المهدى ـ عليه السَّلام ـ: وقد وردت الأحاديث الصحيحة فى ظهور إمام من ولد فاطمة الزهراء ـ رضى الله عنها ـ يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً.(۴) ــــــــــــــــــ ۱ . شرح المقاصد:۲/۱۴۴. ۲ . مقاصد الطالبين، هامش شرح

المقاصد:۲/۲۹۹. ۳ . المصدر نفسه: ۳۰۲. ۴ . المصدر نفسه: ۳۰۷.

السيد الشريف الجرجانى الأستر آبادى(۷۴۰ـ۸۱۶

السيد الشريف الجرجانى الأستر آبادى(۷۴۰ـ۸۱۶هـ)
على بن محمد المعروف بالسيد الشريف الجرجانى من المتضلّعين فى الأدب العربى، المعدود من كبار المتكلّمين على المنهج الأشعرى ولد فى قرية «تاكو»قرب «أستر آباد» وأتم دروسه فى شيراز، ولمّا دخلها «تيمور»سنة ۷۸۹هـ غادرها الجرجانى وألقى عصا رحله فى سمرقند، ولكنّه عاد أيضاً إلى شيراز بعد موت تيمور.(۱) وهو يعادل التفتازانى فى التوغّل فى العلمين،الأدب والكلام. لكن الشريف أدق نظراً منه، وآثاره العلمية تعرب عن تخصصه فى بعض العلوم، ومشاركته فى كثير منها. آثاره العلمية
۱. شرحه الكبير على مواقف القاضى عضد الدين الإيجى وهو شرح مبسوط، بلغ الغاية فى توضيح ما ذكره القاضى، وقد طبع كراراً، وأخيراً فى ثمانية أجزاء، فى أربعة مجلدات. ۲. الكبرى والصغرى فى المنطق. ۳. الحواشى على المطول للتفتازانى. ۴. التعريفات. إلى غير ذلك من التآليف البالغة نحو خمسين كتاباً. و قد برز جميع ما عنونّاه إلى الطبع.(۲) ________________ ۱ . الأعلام: ۵/۷. ۲ . لاحظ روضات الجنات:۵/۳۰۰ ;الأعلام:۵/۷.
(۳۶۵)

علاء الدين على بن محمد القوشجى مؤلّف

علاء الدين على بن محمد القوشجى مؤلّف شرح التجريد الجديد(...ـ ۸۷۹هـ)
على بن محمد القوشجى الحنفى فلكى رياضى، متكلم بارع، أصله من سمرقند. والقوشجى كلمة تركية بمعنى «حافظ الطير» يقال كان أبوه من خدام الأمير«الغ بك» ملك ماوراء النهر، يحفظ له البزاة، ثمّ ذهب إلى كرمان فقرأ على علمائها وصنّف فيها شرح التجريد للطوسى، وعاد إلى سمرقند. وكان «الغ بك» قد بنى رصداً فيها، ولم يكمله فأكمله القوشجى، ثمّ ذهب إلى تبريز فأكرمه سلطانها«الأمير حسن الطويل» وأرسله فى سفارة إلى السلطان«محمد خان» سلطان بلاد الروم، ليصلح بينهما فاستبقاه محمد خان عنده، فألّف له رسالة فى الحساب أسماها «المحمّدية» ورسالة فى علم الهيئة أسماها «الفتحية»، فأعطاه محمدخان مدرسة «أيا صوفيا» فأقام بالآستانة، وتوفى فيها، ودفن فى جوار الصحابى أبى أيوب الأنصارى. آثاره العلمية
من أشهر آثاره «شرح التجريد» و هو شرح لكتاب «تجريد العقائد» تأليف المحقّق الطوسى، وقد شرحه ببسط و استيعاب، وخالفه فى مواضع لا توافق منهجه الأشعرى، ولكنّه أنصف فى موارد حيث شرح العبارة ولم يزد عليها بشىء. يقول فى مقدّمة الكتاب: إنّ كتاب التجريد الذى صنّفه فى هذا الفن المولى الأعظم، والحبر المعظم، قدوة العلماء الراسخين، أسوة الحكماء المتألهين، نصير الحقّ والملة الدين، محمد بن محمد الطوسى ـ قدّس الله نفسه، و روّح رمسه ـ تصنيف مخزون بالعجائب، وتأليف مشحون بالغرائب، فهو وإن كان صغير الحجم، وجيز النظم، فهو كثير العلم، عظيم الاسم، جليل البيان، رفيع المكان، حسن النظام، مقبول الأئمّة العظام، لم تظفر بمثله علماء الأعصار، ولم يأت بشبهه الفضلاء فى القرون والأدوار، مشتمل على إشارات إلى مطالب هى الأُمهات، مشحون بتنبيهات (۳۶۶)

على مباحث هى المهمات، مملوّ بجواهر كلّها كالفصوص، ويحتوى على كلمات يجرى أكثرها مجرى النصوص، متضمن لبيانات معجزة، فى عبارات موجزة، وتلويحات رائقة لكمالات شائقة، يفجر ينبوع السلاسة من لفظه، ولكن معانيه لها السحرة تسجد، وهو فى الاشتهار كالشمس فى رائعة النهار، تداولته أيدى النظار، وسابقت فى ميادينه جياد الأفكار. ثمّ أشار إلى أنّ شمس الحقّ والملة والدين محمد الإصفهانى قد شرحه قبله، فهو قدر طاقته حام حول مقاصده، وبقدر وسعه جال فى ميدان دلائله وشواهده، وأنّ السيد الشريف

الجرجانی علّق علی ذلک الشرح حواشی تشتمل علی تحقیقات رائقهٔ، ولکن مع ذلک کان کثیراً من مخفیات رموز ذلک الکتاب باقیاً علی حاله» إلی آخر ما أفاده فی مقدمهٔ الکتاب. ثمّ أهدی کتابه إلی سلطان عصره أبی سعید الکورکانی. ولهذا الشرح حواش من المحقّقین کالمحقّق الأردبیلی وغیره،وهذا الکتاب أبسط کتاب فی الکلام الأشعری بعد شرح المواقف. کما أنّ له تآلیف أُخری ذکرت فی الأعلام ومعجم المؤلفین وغیرهما من کتب التراجم، و فی کتاب ریحانهٔ الأدب لشیخنا«المدرس» ترجمهٔ اضافیهٔ للقوشجی فلاحظه.(۱) ذکر جماعهٔ من الأشاعرهٔ

وممّا یناسب إلفات النظر إلیه، أنّ ابن الندیم عنون الشیخ الأشعری باسم «ابن أبی بشر» عند البحث عن الکلابیهٔ أصحاب عبد الله بن محمد بن کلاب القطان، وعنوان البحث یعطی أنّه من أصحابه ومقتفی منهجه، ولم یذکر من تلامیذ الأشعری إلّا شخصین، وقال: «ومن أصحابه: الدمیانی،وحمویه من أهل «سیراف» و کان یستعین بهما، علی المهاترهٔ والمشاغبهٔ، وقد کان فیهما علم علی مذهبه، ولا کتاب لهما ـــــــــــــــ ۱ . الأعلام:۵/۹ ;معجم المؤلفین:۷/۲۲۷ ;ریحانهٔ الأدب:۴/۴۹۵.

(۳۶۷)

یعرف».(۱) ولکن ابن عساکر الدمشقی (المتوفّی ۵۷۱هـ) ذکر أعیان مشاهیر أصحابه، وخصّ لهم باباً و قال: باب ذکر جماعهٔ من أعیان مشاهیر أصحابه، إذ کان فضل المقتدی یدل علی فضل المقتدی به، ثمّ ذکر فهرس أسمائهم علی النحو التالی: الطبقهٔ الأُولی من أصحاب الأشعری

۱. أبو عبد الله بن مجاهد البصری. ۲. أبو الحسن الباهلی البصری. ۳. أبو الحسین: بندار بن الحسین الشیرازی الصوفی. ۴. أبو محمد الطبری المعروف بالعراقی. ۵. أبو بکر القفال الشاشی. ۶. أبو سهل الصعلوکی النیسابوری. ۷. أبو زید المروزی. ۸. أبو عبد الله بن خفیف الشیرازی. ۹. أبوبکر الجرجانی المعروف بالإسماعیلی. ۱۰. أبو الحسن عبد العزیز الطبری. ۱۱. أبو الحسن علی الطبری. ۱۲. أبو جعفر السلمی البغدادی النقاش. ۱۳. أبو عبد الله الإصبهانی. ۱۴. أبو محمد القرشی الزهری. ۱۵. أبو بکر البخاری الاودنی. ۱۶. أبو منصور بن حمشاد النیسابوری. ۱۷. أبو الحسین بن سمعون البغدادی المذکر. ۱۸. أبو عبد الرحمن الشروطی الجرجانی. ۱۹. أبو علی الفقیه السرخسی. ـــــــــــــــ ۱ . فهرست ابن الندیم: ۲۷۱.

(۳۶۸)

هؤلاء أصحاب الشیخ أبو الحسن الأشعری الذین تتلمذوا علیه، وارتووا من مهل علمه، ویعدّون من الطبقهٔ الأُولی للأشاعرهٔ، وأمّا الطبقهٔ الثانیهٔ، وهم أصحاب أصحابه، ممّن سلکوا مسلکه فی الأُصول وتأدّبوا بآدابه، فقد جاء بأسمائهم وترجمتهم ابن عساکر فی کتابه «تبیین کذب المفتری» وها نحن نأتی بأسمائهم، ومن أراد الوقوف علی حیاتهم وکتبهم، فعلیه الرجوع إلیه، وهؤلاء عبارهٔ عن: الطبقهٔ الثانیهٔ من أصحابه

۲۰. أبو سعد بن أبی بکر الإسماعیلی الجرجانی. ۲۱. أبو الطیب بن أبی سهل الصعلوکی النیسابوری. ۲۲. أبو الحسن بن داود المقری الدارانی الدمشقی. ۲۳. القاضی أبو بکر بن الطیب بن الباقلانی.(۱) ۲۴. أبو علی الدقاق النیسابوری شیخ أبی القاسم القشیری. ۲۵. الحاکم أبو عبد الله بن البیع النیسابوری. ۲۶. أبو نصر بن أبی بکر الإسماعیلی الجرجانی. ۲۷. الأُستاذ أبو بکر بن فورک الإصبهانی. ۲۸. أبو سعد بن عثمان النیسابوری الخرکوشی. ۲۹. أبو عمر محمد بن الحسین البسطامی. ۳۰. أبو القاسم بن أبی عمرو البجلی البغدادی. ۳۱. أبو الحسن بن ماشاذه الإصبهانی. ۳۲. أبو طالب بن المهتدی الهاشمی. ۳۳. أبو معمر بن أبی سعد الجرجانی. ۳۴. أبو حازم العبدوی النیسابوری. ۳۵. الأُستاذ أبو إسحاق الإسفرائینی. ۳۶. أبو علی بن شاذان البغدادی. ۳۷. أبو نعیم الحافظ الإصبهانی. ـــــــــــــــ ۱ . وقد تعرفت علی حیاته وتآلیفه فیما سبق.

(۳۶۹)

۳۸. أبو حامد أحمد بن محمد الاستوائی الدلوی. الطبقهٔ الثالثهٔ من أصحابه

المراد من هـذه الطبقـة من لقى أصحابه وأخذ العلم عنهم، وإليك أسماء من ذكرهم وترجمهم ابن عساكر: ۳۹. أبو الحسن السكرى البغدادى. ۴۰. أبو منصور الأيوبى النيسابورى. ۴۱. أبو محمد عبد الوهاب البغدادى. ۴۲. أبو الحسن النعيمى البصرى. ۴۳. أبو طاهر بن خراشة الدمشقى المقرى. ۴۴. الأُستاذ أبو منصور النيسابورى البغدادى.(۱) ۴۵. أبو ذر الهروى الحافظ. ۴۶. أبو بكر الدمشقى المعروف بـابن الجرمى. ۴۷. أبو محمـد الجوينى والـد الإمـام أبى المعـالى. ۴۸. أبو القـاسم بن أبى عثمـان الهمـدانى البغـدادى. ۴۹. أبـو جعفر السمنانى قاضى الموصل. ۵۰. أبو حاتم الطبرى المعروف بالقزوينى. ۵۱. أبو الحسن رشا بن نظيف المقرى. ۵۲. أبو محمد الإصبهانى المعروف بابن اللبان. ۵۳. أبو الفتح سليم بن أيوب الرازى. ۵۴. أبو عبـد الله الخبازى المقرى النيسابورى. ۵۵. أبو الفضل بن عمروس البغدادى المالكى. ۵۶. الأُستاذ أبو القاسم الإسفراينى. ۵۷. الحافظ أبو بكر البيهقى. الطبقة الرابعة من أصحابه

۵۸. أبو بكر الخطيب البغدادى. ـــــــــــــــــــــ ۱ . وقد تعرفت على ترجمته فيما سبق.

(۳۷۰)

۵۹. الأُسـتاذ أبو القاسم القشيرى النيسابورى. ۶۰. أبو على بن أبى حريصـة الهمـدانى الدمشـقى. ۶۱. أبو المظفر الإسـفرائينى. ۶۲. أبو إسـحاق إبراهيم بن على الشيرازى. ۶۳. الإمام أبو المعالى الجوينى. ۶۴. أبو الفتح نصـر بن إبراهيم المقدسى. ۶۵. أبو عبد الله الطبرى. الطبقة الخامسة من أصحابه

۶۶. أبـو المظفر الخـوافى النيسـابورى. ۶۷. الإمـام أبـو الحسن الطبرى المعروف بالكيـا الهراسـى. ۶۸. الإمـام حجـة الإسـلام أبو حامد الطوسى الغزالى.(۱) ۶۹. الإمام أبو بكر الشاشى. ۷۰. أبو القاسم الأنصارى النيسابورى. ۷۱. الإمام أبو نصر بن أبى القاسم القشيرى.(۲) ۷۲. الإمـام أبو على الحسن بن سـليمان الإصـبهانى. ۷۳. أبو سـعيد أسـعد بن أبى نصـر بن الفضل العمرى. ۷۴. أبو عبـد الله محمد بن أحمـد بن يحيى بن جنى العثمانى الـديباجى. ۷۵. القاضـى أبو العباس أحمد بن سـلامة المعروف بابن الرطبى. ۷۶. الإمام أبو عبـد الله الفراوى النيسابورى. ۷۷. أبو سـعد إسـماعيل بن أحمد النيسابورى المعروف بالكرمانى. ۷۸. الإمام أبو الحسن السـلمى الدمشقى. ۷۹. أبو منصور محمود بن أحمـد بن عبـد المنعم ماشـاذه ـــــــــــــــــــــ ۱ . قـد تعرفت على ترجمته، وعلى آرائه فى كتـابه: «قواعد العقائـد»، وقـد نقل ابن عساكر مفتتـح هذا الكتاب، فى تبيينه: ۲۹۹. ۲ . وقـد رفع بعض أصـحاب هذا الإمام شـكوى عن الحنابلة، وقد عرفت نص الشكوى وفيها خطوط الأئمّة بتصحيح مقاله.

(۳۷۱)

۸۰. أبو الفتـح محمد بن الفضل بن محمد بن المعتمد الإسـفرائينى. ۸۱. أبو الفتح نصـر الله بن محمد بن عبد القوى المصيصـى. هؤلاء هم الذين ذكر ابن عساكر أسماءهم وشيئاً من حياتهم، وقد أدرك هو نفسه عدة من الطبقة الخامسة، بعضها بالمعاصرة وبعضها بالرؤية والمجالسة. ثمّ إنّ تاج الدين أبا نصـر عبد الوهاب بن على السبكى قد استدرك على ابن عساكر الطبقات الأُخرى التى لم يدركها ابن عساكر، وقد ذكر ابن عساكر خمس طبقات لأصحابه فاستدرك عليه الطبقتين التاليتين وقال: ومن السادسة

۸۲. الإمام فخر الدين الرازى.(۱) ۸۳. سيف الدين الآمدى.(۲) ۸۴. شـيخ الإسلامى عز الدين بن عبد السلام. ۸۵. الشيخ أبو عمرو بن الحاجب المالكى. ۸۶. شيخ الإسلام عز الدين الحصيرى الحنفى، وصاحب «التحصيل والحاصل» ۸۷. الخسرو شاهى.(۳) ومن السابعة

۸۸. شـيخ الإسـلام تقى الدين ابن دقيق العيد. ۸۹. الشـيخ علاء الدين الباجى. ۹۰. الشـيخ الإمام الوالد تقى الدين السبكى. ۹۱. الشيخ صفى الـدين الهندى. ۹۲. الشـيخ صـدر الدين بن المرحل. ـــــــــــــــــــــ ۱ . وقـد تعرفت على ترجمتهما. ۲ . وقـد تعرفت على ترجمتهما. ۳ . نسبة إلى خسروشاه وهى قرية من قرى «مرو» وهى غير الواقعة فى آذربيجان.

(۳۷۲)

۹۳. ابن أخيه الشيخ زين الدين. ۹۴. الشـيخ صدر الدين سليمان عبد الحكم المالكى. ۹۵. الشيخ شمس الدين الحريرى الخطيب. ۹۶. الشـيخ جمال الدين الزملكانى. ۹۷. الشيخ جمال الدين بن جملة. ۹۸. الشـيخ جمال الدين ابن جميل ۹۹. قاضى القضاة شمس الدين

السروجى الحنفى. ۱۰۰. القاضى شمس الدين بن الحريرى الحنفى. ۱۰۱. القاضى عضد الدين الإيجى الشيرازى.(۱) وهاهنا نجعجع بالقلم عن الإفاضة،ونترك أسماء الباقين من الأشاعرة إلى كتب التراجم، وقد وقفت على ترجمة أعيانهم ومشاهيرهم الذين استثمروا المنهج ونضجوه،ودافعوا عنه بحماس. ***

إلى هنا وقفت على حياة الإمام الأشعرى ومنهجه الكلامى وترجمة الشخصيات البارزة الذين أرسوا ما شيّده، ونضجوا منهجه، ولكن الذين جاءُوا بعدهم فى أقطار الشرق والغرب ما راموا إلاّ تحرير ما ورثوه من مشايخهم وأساتذتهم، ولم يضيفوا عليها شيئاً قابلاً للذكر. تمّ الجزء الثانى من الكتاب ويليه الجزء الثالث فى تبيين عقائد الماتريدية والمعتزلة إن شاء الله تعالى . والحمد لله ربّ العالمين

ــــــــــــ ۱ . السبكى، طبقات الشافعية الكبرى:۳/۳۷۲ـ ۳۷۳.

(۳۷۳)

فتوى شاذة عن الكتاب والسنّة

فتوى شاذة عن الكتاب والسنّة

بعد أن خرجت الملازم من الطبع وانتهينا إلى هذا المقام وقفنا على فتوى لعبد العزيز بن عبد الله بن باز المؤرخ ۸/۳/۱۴۰۷ المرقم ۷۱۷/۲ جواباً على سؤال عبدالله عبد الرحمن يتعلّق بجواز الاقتداء والائتمام بمن لا يعتقد بمسألة الرؤية يوم القيامة، فأفتى بأنّ من ينكر رؤية الله سبحانه وتعالى فى الآخرة لا يصلّى خلفه، وهو كافر عند أهل السنّة والجماعة، وأضاف أنّه قد بحث هذا الموضوع مع مفتى الأباضية فى عمان: الشيخ أحمد الخليلى فاعترف بأنّه لا يؤمن برؤية الله فى الآخرة، ويعتقد أنّ القرآن مخلوق، واستدلّ لذلك بما ذكره ابن القيم فى كتابه «حادى الأرواح»: ذكر الطبرى وغيره أنّه قيل لمالك: إنّ قوماً يزعمون أنّ الله لا يُرى يوم القيامة فقال مالك : السيف السيف. وقال أبو حاتم الرازى: قال أبو صالح كاتب الليث: أملى على عبد العزيز ابن سلمة الماجشون رسالة عما جحدت الجهمية فقال: لم يزل يملى لهم الشيطان حتى جحدوا قول الله تعالى: (وُجُوهٌ يَومَئِذ ناضِرَة *إلى ربّها ناظرة) . وذكر ابن أبى حاتم عن الأوزاعى أنّه قال: إنى لأرجو أن يحجب الله عزّوجلّ جهماً وأصحابه عن أفضل ثوابه، الذى وعده أولياءه حين يقول: (وُجُوهٌ يَومَئِذ ناضِرَة* إلى ربّها ناظرة) . إلى أن نقل عن أحمد بن حنبل و قيل له فى رجل يحدّث بحديث عن رجل (۳۷۴)

عن أبى العواطف أنّ الله لاـ يُرى فى الآـخرة فقال: لعن الله من يحدث بهذا الحديث اليوم، ثمّ قال: أخزى الله هذا. و قال أبو بكر المروزى: من زعم أنّ الله لاـ يرى فى الآـخرة فقد كفر، وقال: من لم يؤمن بالرؤية فهو جهمى، والجهمى كافر. وقال إبراهيم بن زياد الصائغ: سمعت أحمد بن حنبل يقول: الرؤية من كذّب بها فهو زنديق. وقال: من زعم أنّ الله لا يُرى فقد كفر بالله، وكذّب بالقرآن، وردّ على الله أمره، يستتاب فإن تاب وإلاّ قتل.... تحليل لهذه الفتيا

۱. إنّ هذه الفتوى لا تصدر عمّن يجمع بين الرواية والدراية، وإنّما هى من متفرعات القول بأنّ الله مستقر على عرشه فوق السماوات، وأنّه ينزل فى آخر كلّ ليلة نزول الخطيب عن درجات منبره(۱)، وأنّ العرش تحته سبحانه يئط أطيط الرحل تحت الراكب(۲) ويفتخر بتلك العقيدة ابن زفيل فى قصيدته النونية ويقول: بل عطلوا منه السماوات العلى والعرش أخلوه من الرحمان(۳) ومثل تلك العقيدة تنتج أنّ الله تعالى يرى كالبدر يوم القيامة، والرؤية لا تنفك عن الجهة والمكان، تعالى عن ذلك كلّه. ۲. إنّ النبى الأكرم ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ كان يقبل إسلام من شهد بوحدانيته سبحانه ورسالة النبى ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ ولم ير أنّ النبى الأكرم يأخذ الإقرار بما وراء ذلك، مثل رؤية الله وما شابهه، وهذا هو البخارى يروى فى صحيحه : أنّ الإسلام بنى على خمس وليس فيه شىء من الإقرار بالرؤية،وهل النبى ترك ما هو مقوم الإيمان والإسلام؟!. ۳. إنّ الرؤية مسألة اجتهادية تضاربت فيها أقوال الباحثين من المتكلّمين والمفسرين، وكلّ طائفة تمسّكت بلفيف من الآيات، فتمسّك المثبت بقوله سبحانه: (إلى ربّها ناظرة)وتمسّك النافى بقوله سبحانه: (لا تُدْرِكُهُ الأَبْصار وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصار وَهُوَ اللَّطيفُ ـــــــــــــــــــ ۱ . نقله وسمعه السياح الطائر الصيت ابن بطوطة

عن ابن تيمية. ۲ . السّنّة: ۸۰. ۳ . من قصيدة ابن زفيل النونية، والمراد منه هو ابن القيم. لاحظ السيف الصيقل للسبكى.
(۳۷۵) الخَبير) .
فكيف يكون إنكار النافى رداً للقرآن، ولا يكون إثبات المثبت رداً له؟! فإذا جاز التأويل لطائفة لما يكون مخالفاً لعقيدته، فكيف لا يسوغ لطائفة أُخرى؟! وليست رؤية الله يوم القيامة من الأُمور الضرورية التى يلازم إنكارها إنكار الرسالة ولا إنكار القرآن، بل كل طائفة تقبل برحابه صدر المصدرين الرئيسيين، أعنى: الكتاب والسنّة، ولكن يناقش فى دلالتهما على ما تدّعيه الطائفة الأُخرى، أو تناقش سند الرواية وتقول: إنّ القول بالرؤية عقيدة موروثة من اليهودوالنصارى، أعداء الدين، وقد دسّوا هذه الروايات بين أحاديث المسلمين، فلم تزل مسلمة اليهود والنصارى يتحينون الفرص لتفريق كلمة المسلمين،وتشويه تعاليم هذا الدين، حتى تذرعوا بعد وفاة النبى بشتى الوسائل إلى بذر بذور الفساد، فأدخلوا فى الدين الحنيف ما نسجته أوهام الأحبار والرهبان. ۴. إنّ الاعتقاد بشيء من الأُمور من الظواهر الروحية لا تنشأ جذوره فى النفس إلّا بعد تحقّق مبادئ ومقدّمات توجد العقيدة، فما معنى قول من يقول فى مقابل المنكر للرؤية: السيف السيف، بدل أن يقول: الدراسة الدراسة، الحوار الحوار؟!! أليس شعار «السيف السيف» ينم عن طبيعة قاسية، ونفسية خالية من الرحمة والسماحة؟! وأنا أجلّ إمام دار الهجرة عن هذه الكلمة. ۵. إنّ مفتى الديار النجدية لم يعتمد إلّا على نقول وفتاوى ذكرها ابن القيم فى كتابه دون أن يرجع إلى تفسير الآيات واحدة واحدة، أو يناقش المسألة فى ضوء السنّة. (۳۷۶)
فما أرخص مهمة الإفتاء ومؤهّلات المفتى فى هذه الديار. وفى الختام، إنّ ما نقله عن ابن القيم يعرب عن جهله المطبق فى مسألة الرؤية، فإنّ نفى الرؤية شعار أئمّة أهل البيت، وشعار الإمام أمير المؤمنين على ـ عليه السَّلام ـ فى خطبه، وكلمه قبل أن يتولد الجهم وأذنابه،ولأجل ذلك اشتهر: «العدل والتنزيه علويان، والجبر والتشبيه أمويان». ولأجل ضيق المقام اكتفينا بهذا القدر، ومن أراد التبسّط فى البحث فليرجع إلى الصفحة ۱۹۱ـ ۲۳۹ من هذا الكتاب، و

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).
قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).
مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آبادی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَعَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.
مرکز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...
الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم

الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ– فى آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثـّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى" القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِع اُخـَرَ

ه) إنتاج المُنتـَجات العرضيّة، الخـَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلميّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائى/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التـِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شـَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتـُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنـّها لا تـُوافِى الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفـِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.

